DE LA RECHERCHE DE LA VERITE'. OU L'ON TRAITTE DE LA NATURE DE...

Nicolas : de Malebranche

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
14
12 A
37

Digitized by Google

14-12-A-37

Digitized by Google

14-12-A-3x

DE LA RECHERCHE DE LA VERITE'.

OU L'ON TRAITTE DE LA NATURE de l'Eſprit de l'homme, & de l'uſage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences.

Troiſiéme Edition reveuë & augmentée.

TOME PREMIER.

BIBLIOTECA N.A.Z. ROMA VITTORIO EMANUELE

A PARIS,
Chez ANDRE' PRALARD, ruë S. Jacques à l'Occaſion.

M. DC. LXXVIII.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFACE.

BIBLIOTECA N.A.Z. ROMA VITTORIO EMANUELE

L'Esprit de l'homme ſe trouve par ſa nature comme ſitué entre ſon Créateur, & les créatures corporelles ; puiſque ſelon ſaint Auguſtin il n'y a rien audeſſus de lui que Dieu ſeul, ni rien au deſſous de lui que des corps : & comme la grande élévation où il eſt audeſſus de toutes les choſes matérielles n'empêche pas qu'il ne leur ſoit uni, & qu'il ne dépende mêmes en quelque façon d'une portion de la matiére, auſſi la diſtance infinie, qui ſe trouve entre l'être ſouverain & l'eſprit de l'homme, n'empêche pas qu'il ne lui ſoit uni immédiatement & d'une maniére tres-intime. Cette derniére union l'éléve au-deſſus de toutes choſes ; c'eſt par elle qu'il reçoit ſa vie, ſa lumiére, & toute ſa félicité; & S. Auguſtin nous parle en mille endroits de ſes ouvrages de cette union, comme de celle qui eſt la plus naturelle, & la plus eſſentielle à l'eſprit : au contraire l'union qu'il a avec le

Nihil eſt potentius illâ creaturâ, quæ mens dicitur rationalis, nihil eſt ſublimius. Quidquid ſupra illam eſt, jam creator eſt. T. 23. *ſur S. Iean.*

Quod rationali animâ melius eſt, omnibus conſentientibus Deus eſt. *Aug.*

Digitized by Google

corps, l'abaiſſe infiniment; & c'eſt préſentement la principale cauſe de toutes ſes erreurs & de toutes ſes miséres.

Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les Philoſophes Païens ne conſidérent dans l'ame, que ſon rapport & ſon union avec le corps, ſans y reconnoître le rapport & l'union qu'elle a avec Dieu: mais je ſuis ſurpris que des Philoſophes Chrétiens, qui doivent préférer l'eſprit de Dieu à l'eſprit humain, Moïſe à Ariſtote, S. Auguſtin à quelque misérable Commentateur d'un Philoſophe Païen, regardent plûtôt l'ame comme la *forme* du corps, que comme faite à l'image, & pour l'image de Dieu, c'eſt-à-dire ſelon ſaint Auguſtin, pour la vérité à laquelle ſeule elle eſt immédiatement unie. Il eſt vrai que l'ame eſt unie au corps, & qu'elle en eſt naturellement la forme; mais il eſt vrai auſſi qu'elle eſt unie à Dieu d'une maniére bien plus étroite, & bien plus eſſentielle. Ce rapport qu'elle a avec ſon corps pourroit ne pas être; mais le rapport qu'elle a avec Dieu, eſt un rapport ſi eſſentiel, qu'il eſt impoſſible de concevoir que Dieu puiſſe créer un eſprit ſans ce rapport.

Ad ipſam ſimilitudinem non omnia facta ſunt, ſed ſola ſubſtantia rationalis: quare omnia per ipſam, ſed ad ipſam, non niſi anima rationalis. Itaq; ſubſtantia rationalis & per ipſam facta eſt, & ad ipſam; non enim eſt ulla natura interpoſita. *Lib. imp. De Gen. ad lit.*

Rectiſſimè dicitur factus ad imaginem & ſimilitudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem poſſet mente conſpicere. *De vera Rel.*

Digitized by Google

Il eſt évident que Dieu ne peut agir que pour lui-meſme, qu'il ne peut créer les eſprits que pour le connoître, & pour l'aimer ; qu'il ne peut leur donner aucune connoiſſance, ni leur imprimer aucun amour, qui ne ſoit pour lui, & qui ne tende vers lui : mais il a pû ne pas unir à des corps, les eſprits qui y ſont maintenant unis. Ainſi le rapport que nos eſprits ont vers Dieu, eſt naturel, néceſſaire, & abſolument indiſpenſable : mais le rapport de nos eſprits vers nos corps, quoique naturel à nos eſprits, n'eſt point abſolument néceſſaire, ni indiſpenſable.

Ce n'eſt pas ici le lieu d'apporter toutes les autoritez & toutes les raiſons qui peuvent porter à croire qu'il eſt plus de la nature de nôtre eſprit d'être uni à Dieu, que d'être uni à un corps, ces choſes nous meneroient trop loin. Pour mettre cette vérité dans ſon jour, il ſeroit néceſſaire de ruïner les principaux fondemens de la Philoſophie païenne, d'expliquer les deſordres du péché, de combattre ce qu'on appelle fauſſement expérience, & de raiſonner contre les préjugez & les illuſions des ſens. Ainſi il eſt trop difficile de faire parfaitement comprendre cette vérité au commun des hommes, pour

l'entreprendre dans une Préface.

Cependant il n'eſt pas mal-aiſé de la prouver à des eſprits attentifs, & qui ſont inſtruits de la véritable Philoſophie. Car il ſuffit de les faire ſouvenir que la volonté de Dieu réglant la nature de chaque choſe ; il eſt davantage de la nature de l'ame d'être unie à Dieu par la connoiſſance de la vérité, & par l'amour du bien, que d'être unie à un corps ; puiſqu'il eſt certain, comme on vient de le dire, que Dieu a plûtôt fait les eſprits pour le connoître & pour l'aimer, que pour *informer* des corps. Cette preuve eſt capable d'ébranler d'abord les eſprits un peu éclairez, de les rendre attentifs, & enſuite de les convaincre : mais il eſt moralement impoſſible que des eſprits de chair & de ſang, qui ne peuvent connoître que ce qui ſe fait ſentir, puiſſent jamais être convaincus par de ſemblables raiſonnemens. Il faut pour ces ſortes de perſonnes des preuves groſſiéres & ſenſibles, parce que rien ne leur paroît ſolide, s'il ne fait quelque impreſſion ſur leurs ſens.

Mens, quod non ſentit, niſi cum puriſſima & beatiſſima eſt,

Le péché du premier homme a tellement affoibli l'union de nôtre eſprit avec Dieu, qu'elle ne ſe fait ſentir qu'à

ceux dont le cœur eſt purifié, & dont l'eſprit eſt éclairé : car cette union paroît imaginaire à tous ceux, qui ſuivent aveuglément les jugemens des ſens, & les mouvemens des paſſions.

nulli cohæret, niſi ipſi veritati, quæ ſimilitudo & imago patris, & ſapientia dicitur. *Aug. lib. imp. de Gen. ad litt.*

Mais au contraire, il a tellement fortifié l'union de nôtre ame avec nôtre corps, qu'il nous ſemble que ces deux parties de nous-mêmes ne ſoient plus qu'une même ſubſtance ; ou plûtôt il nous a de telle ſorte aſſujetti à nos ſens & à nos paſſions, que nous ſommes portez à croire que nôtre corps eſt la principale des deux parties dont nous ſommes compoſez.

Lorſque l'on conſidére les différentes occupations des hommes, il y a tout ſujet de croire qu'ils ont un ſentiment ſi bas, & ſi groſſier d'eux-mêmes. Car comme ils aiment tous la félicité, & la perfection de leur être, & qu'ils ne travaillent que pour ſe rendre plus heureux, ou plus parfaits; ne doit-on pas juger qu'ils ont plus d'eſtime de leurs corps, & des biens que l'on poſſéde par le corps, que de leur eſprit, & des biens de l'eſprit, lorſqu'on les voit preſque toûjours occupez aux choſes qui ont rapport au corps, & qu'ils ne penſent preſque jamais à cel-

les, qui ſont abſolument néceſſaires à la perfection de leur eſprit ?

Le plus grand nombre ne travaille avec tant d'aſſiduité & de peine que pour ſoûtenir une miſérable vie, & pour laiſſer à leurs enfans quelque petit ſecours néceſſaire à la conſervation de leurs corps.

Ceux qui par le bon-heur, ou le hazard de leur naiſſance ne ſont point ſujets à cette néceſſité, ne font pas mieux connoître par leurs exercices & par leurs emplois, qu'ils regardent leur ame comme la plus noble partie de leur être. La chaſſe, la danſe, le jeu, la bonne-chére ſont leurs occupations ordinaires. Leur ame eſclave du corps eſtime & chérit tous ces divertiſſemens, qui ſont indignes d'elle. Mais parce que leur corps a rapport à toutes les choſes ſenſibles, elle n'eſt pas ſeulement eſclave du corps, mais elle l'eſt encore, par le corps & à cauſe du corps, de toutes les choſes ſenſibles. Ils ſont unis par leurs corps à leurs parens, à leurs amis, à leur ville, à leur charge, & à tous les biens ſenſibles, & la conſervation de toutes ces choſes leur paroît auſſi néceſſaire & auſſi eſtimable, que la conſervation de leur être propre. Ainſi le ſoin de leurs biens, & le deſir

Digitized by Google

de les augmenter, la paſſion pour la gloire & pour le commandement les agite & les occupe infiniment plus que la perfection de leur ame.

Les ſçavans même, & ceux qui ſe piquent d'eſprit, paſſent plus de la moitié de leur vie dans des actions purement animales, ou telles, qu'elles donnent à penſer qu'ils font plus d'état de leur ſanté, de leurs biens & de leur réputation, que de la perfection de leur eſprit. Ils étudient plûtôt pour acquérir une grandeur chimérique, dans l'imagination des autres hommes, que pour donner à leur eſprit plus de force, & plus d'étenduë. Ils font de leur tête une eſpéce de garde-meuble, dans lequel ils entaſſent ſans diſcernement & ſans ordre, tout ce qui porte un certain caractére d'érudition, je veux dire tout ce qui peut paroître rare & extraordinaire, & exciter l'admiration des autres hommes. Ils font gloire de reſſembler à ces cabinets de curioſitez & d'antiques, qui n'ont rien de riche ni de ſolide, & dont le prix ne dépend que de la fantaiſie, de la paſſion, & du hazard; & ils ne travaillent preſque jamais à ſe rendre l'eſprit juſte, & à ſe faire le cœur droit.

Non exigua hominis portio, ſed totius humanæ univerſitatis ſubſtantia eſt. *Amb. 6. hexa. 7.*

Ce n'eſt pas toutefois que les hommes ignorent entiérement qu'ils ont une ame, & que cette ame eſt la principale partie de leur être. Ils ont auſſi été mille fois convaincus par la raiſon & par l'expérience, que ce n'eſt point un avantage digne de quelque conſidération, que d'avoir de la réputation, des richeſſes, de la ſanté pour quelques années; & généralement que tous les biens du corps, & ceux qu'on ne poſſéde que par le corps, & qu'à cauſe du corps, ſont des biens imaginaires & périſſables. Les hommes ſçavent qu'il vaut mieux être juſte, que d'être riche; être raiſonnable, que d'être ſçavant; avoir l'eſprit vif & pénétrant, que d'avoir le corps prompt & agile. Ces véritez ne peuvent s'effacer de leur eſprit, & ils les découvrent infailliblement, lorſqu'il leur plaît d'y penſer. Homére, par exemple qui loüe ſon Heros d'être vîte à la courſe, eut pû s'appercevoir, s'il l'eût voulu, que c'eſt la loüange que l'on doit donner aux chevaux, & aux chiens de chaſſe. Alexandre, ſi célébre dans les Hiſtoires par ſes illuſtres brigandages, entendoit quelquefois dans le plus ſecret de ſa raiſon, les mêmes reproches que les aſſaſſins & les voleurs,

Digitized by Google

mal-gré le bruit confus des flatteurs qui l'environnoient. Et Céſar au paſſage du Rubicon, ne put s'empêcher de faire connoître que ces reproches l'épouvantoient, lorſqu'il ſe reſolut enfin de ſacrifier à ſon ambition la liberté de ſa patrie.

L'ame, quoiqu'unie au corps d'une maniére fort étroite, ne laiſſe pas d'être unie à Dieu, & dans le temps même qu'elle reçoit par ſon corps ces ſentimens vifs & confus, que ſes paſſions lui inſpirent, elle reçoit de la vérité éternelle qui préſide à ſon eſprit, la connoiſſance de ſon devoir & de ſes déréglemens. Lorſque ſon corps la trompe, Dieu la détrompe; lorſqu'il la flatte, Dieu la bleſſe; & lorſqu'il la loüe, & qu'il lui applaudit, Dieu lui fait intérieurement de ſanglans reproches, & il la condamne par la manifeſtation d'une loi plus pure & plus ſainte, que celle de la chair qu'elle a ſuivie.

Ubique veritas præſides omnibus conſulentibus te, ſimulque reſpondes omnibus etiam diverſa cõſulentibus. Liquidè tu reſpondes, ſed non liquidè omnes audiunt. Omnes unde volunt conſulunt, ſed non ſemper quod volunt audiũt *Conf. S. Aug. l. 10. C. 25.*

Alexandre n'avoit pas beſoin que les Scythes lui vinſſent apprendre ſon devoir dans une Langue étrangére; il ſçavoit de celui-même, qui inſtruit les Scythes, & les nations les plus barbares, les régles de la juſtice qu'il devoit ſuivre. La lumiére de la vérité, qui éclaire

V. Quint. Curt. liv. 7. ch. 8.

Intus in domiciliô cogitationis, nec Hebræa nec

Græca, nec Latina, nec Barbara VERITAS, ſine oris & linguæ organis, ſine ſtrepitu ſyllabarum. *Conf. S. Aug. liv. 11. ch. 3.*

tout le monde, l'éclairoit auſſi ; & la voix de la nature, qui ne parle ni Grec, ni Scythe, ni Barbare, lui parloit comme au reſte des hommes d'un langage tres-clair & tres-intelligible. Les Scythes avoient beau lui faire des reproches ſur ſa conduite, ils ne parloient qu'à ſes oreilles; & Dieu ne parlant point à ſon cœur, ou plûtôt Dieu parlant à ſon cœur, mais lui n'écoutant que les Scythes, qui ne faiſoient qu'irriter ſes paſſions, & qui le tenoient ainſi hors de lui-même, il n'entendoit point la voix de la vérité, quoiqu'elle l'étonnât ; & il ne voyoit point ſa lumiére, quoiqu'elle le pénétrât.

Il eſt vrai que nôtre union avec Dieu ſe diminuë & s'affoiblit, à meſure que celle que nous avons avec les choſes ſenſibles s'augmente & ſe fortifie : mais il eſt impoſſible que cette union ſe rompe entiérement, & que nôtre être ſubſiſte. Car encore que ceux qui ſont plongez dans le vice, & enivrez par la volupté, ſoient inſenſibles à la vérité, ils ne laiſſent pas d'y être unis. Elle ne les abandonne pas, ce ſont eux qui l'abandonnent. Sa lumiére luit dans les ténébres, mais elle ne les diſſipe pas toûjours : de même que la lumiére du ſoleil

Videtur quaſi ipſe à te occidere ; cum tu ab ipſo occidas. *Aug. in Pſal. 25.*

Nam etiam

environne les aveugles, & ceux qui ferment les yeux, quoiqu'elle n'éclaire ni les uns, ni les autres.

ſol iſte, & videntis faciem illuſtrat & cæci; amborum ſol præſens eſt, ſed præſente ſole unus abſens eſt. Sic & Sapientia Dei Dominus J. C. ubique præſens eſt, quia ubique eſt veritas, ubique Sapientia. Aug. in Ioan. Tract. 35.

Il en eſt de même de l'union de nôtre eſprit avec nôtre corps. Cette union diminuë à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente; mais il n'arrive jamais qu'elle ſe rompe entiérement que par nôtre mort. Car quand nous ſerions auſſi éclairez, & auſſi détachez de toutes les choſes ſenſibles que les Apôtres, il eſt néceſſaire depuis le péché, que nôtre eſprit dépende de nôtre corps, & que nous ſentions la loi de nôtre chair, qui réſiſte & qui s'oppoſe ſans ceſſe à la loi de nôtre eſprit.

Ce que je dis ici des deux unions de l'eſprit avec Dieu, & avec le corps, ſe doit entendre ſelon la maniére ordinaire de concevoir les choſes. Car il eſt vrai que l'eſprit ne peut être immédiatemẽt uni qu'a Dieu; je veux dire que l'eſprit ne dépend véritablement que de Dieu: Et s'il eſt uni aux corps, ou s'il en dépend, c'eſt que la volonté de Dieu fait efficacement cette union ou cette dépendance. On conçoura aſſez ceci par la ſuite de l'Ouvrage.

L'eſprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort & plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'eſt elle qui fait toute ſa perfection. Au contraire il ſe corrompt, il s'aveugle, il s'affoiblit & il ſe reſſerre à proportion que l'union qu'il a avec ſon corps s'augmente & ſe fortifie; parce que cette union fait auſſi toute ſon imperfection. Ainſi un homme qui juge

Digitized by Google

de toutes choſes par ſes ſens, qui ſuit en toutes choſes les mouvemens de ſes paſſions, qui n'apperçoit que ce qu'il ſent, & qui n'aime que ce qui le flatte, eſt dans la plus miſérable diſpoſition d'eſprit où il puiſſe être; dans cet état il eſt infiniment éloigné de la vérité, & de ſon bien. Mais lors qu'un homme ne juge des choſes que par les idées pures de l'eſprit, qu'il évite avec ſoin le bruit confus des créatures, & que rentrant en lui-même, il écoute ſon ſouverain Maître dans le ſilence de ſes ſens & de ſes paſſions, il eſt impoſſible qu'il tombe dans l'erreur.

Quis enim bene ſe inſpiciens non expertus eſt, tanto ſe aliquid intelle-xiſſe ſincerius, quanto removere, atque ſubducere intentionem mentis à corporis ſenſibus potuit. *Aug. de immor. anim. Ch.* 10.

Dieu ne trompe jamais ceux qui l'interrogent par une application ſérieuſe, & par une converſion entiére de leur eſprit à lui, quoiqu'il ne leur faſſe pas toûjours entendre ſes réponſes: mais lorſque l'eſprit ſe détournant de Dieu ſe répand au dehors, qu'il n'interroge que ſon corps pour s'inſtruire de la vérité, qu'il n'écoute que ſes ſens, ſon imagination, & ſes paſſions qui lui parlent ſans ceſſe, il eſt impoſſible qu'il ne ſe trompe. La ſageſſe & la vérité, le bien & la félicité ne ſont pas des choſes que l'on doive eſpérer de ſon corps: Il n'y a que celui-là ſeul qui eſt au deſſus de nous, &

de qui nous avons reçû l'être, de qui nous devions en attendre la perfection.

C'eſt ce que S. Auguſtin nous apprend par ces belles paroles. *La ſageſſe éternelle*, dit-il, *eſt le principe de toutes les créatures capables d'intelligence, & cette ſageſſe demeurant toûjours la même, ne ceſſe jamais de parler à ſes créatures dans le plus ſecret de leur raiſon, afin qu'elles ſe tournent vers leur principe : parce qu'il n'y a que la vûë de la ſageſſe éternelle, laquelle donne l'être aux eſprits, qui puiſſe pour ainſi dire les achever, & leur donner la dernière perfection dont ils ſont capables. Lorſque nous verrons Dieu tel qu'il eſt, nous ſerons ſemblables à lui*, dit l'Apôtre ſaint Jean. Nous ſerons par cette contemplation de la vérité éternelle, élevez à ce degré de grandeur, auquel tendent toutes les créatures ſpirituelles par la néceſſité de leur nature.

Mais pendant que nous ſommes ſur la terre, le poids du corps appeſantit l'eſprit ; il le retire ſans ceſſe de la préſence de ſon Dieu, ou de cette lumiére intérieure qui l'éclaire ; il fait des efforts continuels pour fortifier ſon union avec les choſes ſenſibles : & il l'oblige de ſe repréſenter toutes choſes, non ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, mais ſe-

Principium creaturæ intellectualis eſt æterna ſapientia, quod principium manens in ſe incommutabiliter, nullo modo ceſſat occulta inſpiratione vocationis loqui ei creaturæ, cui principium eſt, ut convertatur ad id ex quo eſt; quod aliter formata ac perfecta eſſe non poſſet. *1. de Gen. ad litt. ch.* 50.

Scimus quoniam cum apparuerit ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt. *Ioan. Ep. 1. ch. 3. v. 2.*

Corpus quod corrumpitur aggravat animam. *Sap. 9. 10.*

lon le rapport qu'elles ont à la conſervation de la vie.

Terrena inhabitatio deprimit ſenſum multa cogitantem, & difficile æſtimamus quæ in terra ſunt, & quæ in proſpectu ſunt invenimus cum labore. *Sap.* 9. 10.

Le corps, ſelon le Sage, remplit l'eſprit d'un ſi grand nombre de ſenſations, qu'il devient incapable de connoître les choſes les moins cachées : la vûë du corps éblouït & diſſipe celle de l'eſprit, & il eſt difficile d'appercevoir nettement quelque vérité par les yeux de l'ame, dans le tems que l'on fait uſage des yeux du corps pour la connoître. Ce qui fait voir que ce n'eſt que par l'attention de l'eſprit que toutes les véritez ſe découvrent, & que toutes les Sciences s'apprennent ; parce qu'en effet l'attention de l'eſprit n'eſt que ſa converſion vers Dieu, qui eſt nôtre ſeul maître, & qui ſeul peut nous inſtruire de toute vérité, par la manifeſtation de ſa ſubſtance, comme parle S. Auguſtin.

Deus intelligibilis lux, in quo, & à quo, & per quem intelligibiliter lucent, quæ intelligibiliter lucent omnia. 1. *Sol.*

Inſinuavit nobis (*Chriſtus*) animam humanã non vegetari, non illuminari, non beatificari, niſi ab ipſa ſubſtantia Dei. *Aug. in Ioan.*

Il eſt viſible par toutes ces choſes, qu'il faut réſiſter ſans ceſſe à l'effort que le corps fait contre l'eſprit, & qu'il faut peu à peu s'accoûtumer à ne pas croire les rapports que nos ſens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous repréſentent toûjours comme dignes de nôtre application & de nôtre eſtime : parce qu'il n'y a rien de

ſenſible à quoy nous devions nous arrêter, ni dequoi nous devions nous occuper. C'eſt une des véritez que la ſageſſe éternelle ſemble nous avoir voulu apprendre par ſon incarnation: car aprés avoir élevé une chair ſenſible à la plus haute dignité qui ſe puiſſe concevoir, il nous a fait connoître par l'aviliſſement où il a réduit cette même chair, c'eſt-à dire, par l'aviliſſement de ce qu'il y a de plus grand entre les choſes ſenſibles, le mépris que nous devons faire de tous les objets de nos ſens. C'eſt peut-être pour la même raiſon que ſaint Paul diſoit, qu'il ne connoiſſoit point JESUS-CHRIST ſelon la chair: Car ce n'eſt pas à la chair de JESUS-CHRIST qu'il faut s'arrêter, c'eſt à l'eſprit caché ſous la chair; *Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat*, dit ſaint Auguſtin. Ce qu'il y a de viſible ou de ſenſible dans JESUS-CHRIST, ne mérite nos adorations, qu'à cauſe de l'union avec le Verbe, qui ne peut être l'objet que de l'eſprit ſeul.

Il eſt abſolument néceſſaire que ceux qui ſe veulent rendre ſages & heureux, ſoient entiérement convaincus, & comme pénétrez de ce que je viens de dire, Il

Illa autoritas divina dicenda eſt, quæ nō ſolum in ſenſibilibus ſignis tranſcendit omnem humanam facultatem, ſed & ipſum hominē agens, oſtendit ei quo uſque ſe propter ipſum depreſſerit, & non teneri ſenſibus quibus videntur illa miranda; ſed ad intellectum jubet evolare, ſimul demonſtrans & quanta hic paſſit, & cur hæc faciat, & quam parvipendat. *Aug. 2. de ord. 9.*

Et ſi cognovimus ſecundum carnem Chriſtū, jam non ſecundū carnem novimus. *2. ad Cor.*

T. in Ioan. 27.

Digitized by Google

ne ſuffit pas qu'ils me croyent ſur ma parole, ni qu'ils en ſoient perſuadez par l'éclat d'une lumiére paſſagére ; Il eſt néceſſaire qu'ils le ſçachent par mille expériences, & mille démonſtrations inconteſtables ; Il faut que ces choſes ne ſe puiſſent jamais effacer de leur eſprit, & qu'elles leur ſoient préſentes dans toutes leurs études, & dans toutes les autres occupations de leur vie.

Ceux qui prendront la peine de lire avec quelque application l'Ouvrage que l'on donne preſentement au public, entreront ſi je ne me trompe dans cette diſpoſition d'eſprit. Car on y démontre en pluſieurs maniéres, que nos ſens, nôtre imagination, & nos paſſions nous ſont entiérement inutiles pour découvrir la vérité & nôtre bien ; qu'ils nous éblouiſſent au contraire, & nous ſéduiſent en toutes rencontres ; & généralement que toutes les connoiſſances que l'eſprit reçoit par le corps, ou à cauſe de quelques mouvemens qui ſe font dans le corps, ſont toutes fauſſes & confuſes, par rapport aux objets qu'elles repréſentent ; quoiqu'elles ſoient tres-utiles à la conſervation du corps, & des biens qui ont rapport au corps.

On y combat pluſieurs erreurs, & principalement celles qui ſont les plus univerſellement reçûës, ou qui ſont cauſe d'un plus grand déréglement d'eſprit; & l'on fait voir qu'elles ſont preſque toutes des ſuites de l'union de l'eſprit avec le corps. On prétend en pluſieurs endroits faire ſentir à l'eſprit ſa ſervitude, & la dépendance où il eſt de toutes les choſes ſenſibles, afin qu'il ſe réveille de ſon aſſoupiſſement, & qu'il faſſe quelques efforts pour ſa délivrance.

On ne ſe contente pas d'y faire une ſimple expoſition de nos égaremens & de nos bévûës, on explique encore la nature de l'eſprit. On ne s'arrête pas, par exemple, à faire un grand dénombrement de toutes les erreurs particuliéres des ſens, ou de l'imagination, mais on s'arrête principalement aux cauſes de ces erreurs. On montre tout d'une vûë, dans l'explication de ces facultez, & des erreurs générales dans leſquelles on tombe, un nombre comme infini de ces erreurs particuliéres dans leſquelles on peut tomber. Ainſi le ſujet de cet Ouvrage eſt l'eſprit de l'homme tout entier. On le conſidére en lui-même, on le conſidére par rapport au corps,

& par rapport à Dieu. On examine la nature de toutes ſes facultez; on marque les uſages que l'on en doit faire pour éviter l'erreur. Enfin on y explique la pluſpart des choſes que l'on a crû être utiles pour avancer dans la connoiſſance de l'homme.

La plus belle, la plus agréable, & la plus néceſſaire de toutes nos connoiſſances, eſt ſans doute la connoiſſance de nous-mêmes. La ſcience de l'homme eſt de toutes les ſciences humaines celle qui eſt la plus digne de l'homme: Cependant cette ſcience n'eſt pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons. Le commun des hommes la néglige entiérement. Entre ceux mêmes qui ſe piquent de ſcience, il y en a tres-peu qui s'y appliquent, & il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent heureuſement. La plûpart de ceux qui paſſent pour habiles en bien des choſes, ne voient que fort confuſément la différence eſſentielle qui eſt entre l'eſprit & le corps. Saint Auguſtin même, qui a ſi bien diſtingué ces deux êtres, confeſſe qu'il a été long-tems ſans la pouvoir reconnoître. Et quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux

Conf. lib. 4. c. 15.

Digitized by Google

expliqué les propriétez de l'ame & du corps, que tous ceux qui l'ont précedé, & qui l'ont ſuivi juſqu'à nôtre ſiécle; cependant il ſeroit à ſouhaitter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualitez ſenſibles que nous appercevons par leur moyen; parce qu'en effet elles ne ſont point clairement contenuës dans l'idée qu'il avoit de la matiére. De ſorte qu'on peut dire avec quelque aſsûrance, qu'on n'a point aſſez clairement connû la différence de l'eſprit & du corps, que depuis quelques années.

Les uns s'imaginent bien connoître la nature de leur eſprit. Pluſieurs autres ſont perſuadez qu'il n'eſt pas poſſible d'en rien connoître. Le plus grand nombre enfin ne voit pas de quelle utilité eſt cette connoiſſance, & pour cette raiſon ils la mépriſent. Mais toutes ces opinions ſi communes, ſont plûtôt des effets de l'imagination & de l'inclination des hommes, que des ſuites d'une vûë claire & diſtincte de leur eſprit. C'eſt qu'ils ſentent de la peine & du dégoût à rentrer dans eux-mêmes, pour y reconnoître leurs foibleſſes & leurs infirmitez, & qu'ils ſe plaiſent dans les

recherches curieuſes, & dans toutes les ſciences qui ont quelque éclat. Etant toûjours hors de chez eux, ils ne s'apperçoivent point des deſordres qui s'y paſſent. Ils penſent qu'ils ſe portent bien, parce qu'ils ne ſe ſentent point. Ils trouvent même à redire, que ceux qui connoiſſent leur propre maladie ſe mettent dans les remédes; & ils diſent qu'ils ſe font malades, parce qu'ils tâchent de ſe guérir.

Mais ces grands génies qui pénétrent les ſecrets les plus cachez de la nature, qui s'élevent en eſprit juſques dans les Cieux, & qui deſcendent juſques dans les abîmes, devroient ſe ſouvenir de ce qu'ils ſont. Ces grands objets ne font peut-être que les éblouïr. Il faut que l'eſprit ſorte hors de lui-même pour atteindre à tant de choſes, mais il ne peut en ſortir ſans ſe diſſiper.

Les hommes ne ſont pas nez pour devenir Aſtronomes, ou Chymiſtes; pour paſſer toute leur vie pendus à une lunette, ou attachez à un fourneau pour en regler la chaleur; & pour tirer enſuite des conſequences aſſez inutiles de leurs obſervations laborieuſes. Je veux qu'un Aſtronome ait découvert le premier

des terres, des mers, & des montagnes dans la lune; qu'il ſe ſoit apperçû le premier des taches qui tournent ſur le ſoleil, & qu'il en ait exactement calculé les mouvemens. Je veux qu'un Chymiſte ait enfin trouvé le ſecret de fixer le mercure, ou de faire de cet alkaëſt par lequel Vanhelmont ſe vantoit de diſſoudre tous les corps, en ſont-ils pour cela devenus plus ſages & plus heureux? Ils ſe ſont peut-être fait quelque réputation dans le monde; mais s'ils y ont pris garde, cette réputation n'a fait qu'étendre leur ſervitude.

Les hommes peuvent regarder l'Aſtronomie, la Chymie, & preſque toutes les autres ſciences, comme des divertiſſemens d'un honnête homme; mais ils ne doivent pas ſe laiſſer ſurprendre par leur éclat, ni les préférer à la ſcience de l'homme. Car quoique l'imagination attache une certaine idée de grandeur à l'Aſtronomie, parce que cette ſcience conſidére de grands objets, des objets éclatans, & qui ſont infiniment élevez au deſſus de toutes les autres choſes, il ne faut pas que l'eſprit révére aveuglément cette idée; il s'en doit rendre le juge, & le maître, & la dépoüiller

de ce faſte ſenſible qui étonne la raiſon. Il faut que l'eſprit juge de toutes choſes ſelon ſes lumiéres intérieures, ſans écouter le témoignage faux & confus de ſes ſens, & de ſon imagination; & s'il examine à la lumiére pure de la vérité qui l'éclaire, toutes les ſciences humaines, on ne craint point d'aſsûrer qu'il les mépriſera preſque toutes, & qu'il aura plus d'eſtime pour celle qui nous apprend ce que nous ſommes, que pour toutes les autres enſemble.

On aime donc mieux exhorter ceux qui ont quelque amour pour la vérité, à juger du ſujet de cet Ouvrage ſelon les réponſes qu'ils recevront du ſouverain Maître de tous les hommes, aprés qu'ils l'auront interrogé par quelques réflexions ſérieuſes, que de les prévenir par de grands diſcours, qu'ils pourroient peut-être prendre pour des lieux communs, ou pour de vains ornemens d'une Préface. Et s'ils ſe perſuadent que ce ſujet ſoit digne de leur application & de leur étude, on les prie de nouveau de ne point juger des choſes qu'il renferme, par la maniére bonne ou mauvaiſe dont elles ſont exprimées; mais de rentrer toûjours dans eux-mêmes, pour y entendre

les

les déciſions qu'ils doivent ſuivre, & ſelon leſquelles ils doivent juger.

Etant auſſi perſuadez que nous le ſommes, que les hommes ne ſe peuvent enſeigner les uns les autres; & que ceux qui nous écoutent n'apprennent point les véritez que nous diſons à leurs oreilles, ſi en même tems celui qui nous les a découvertes, ne les manifeſte auſſi à leur eſprit; nous nous trouvons encore obligez d'avertir ceux qui voudront bien lire cet Ouvrage, de ne point nous croire ſur nôtre parole par inclination, ni s'oppoſer à ce que nous diſons par préoccupation. Car encore que l'on penſe n'avoir rien avancé que l'on n'ait appris par la méditation, on ſeroit cependant bien fâché que les autres ſe contentaſſent de retenir & de croire nos ſentimens ſans les ſçavoir, & qu'ils tombaſſent dans quelque erreur, ou faute de les entendre, ou parce que nous nous ſerions trompez.

L'orgueil de certains Sçavans, qui veulent qu'on les croye ſur leur parole, nous paroît inſupportable. Ils trouvent à redire qu'on interroge Dieu aprés eux, parce qu'ils ne l'interrogent point eux-mêmes. Ils s'irritent dés que l'on s'op-

Nolite putar
quemquam
hominem a
liquid diſcere
ab homine,
Admonere
poſſumus per
ſtrepitum vo
cis noſtræ, n
non fit intu
qui doceat
inanis fit ſtre
pitus noſter.
Aug. in Ioan.
Auditus per
me factus, in
tellectus per
quem? Dixi
aliquis & a
cor veſtrum,
ſed non eum
videris. Si in
tellexiſtis fra
tres, dictum
eſt & cordi
veſtro. Munus
Dei eſt intel
ligentia. *Aug.*
in Ioan. Tr. 40

V. Le Livre
de Magiſtro
de S. Aug.

gitized by Google

poſe à leurs ſentimens, & ils veulent abſolument que l'on préfére les tenebres de leur imagination, à la lumiére pure de la vérité qui éclaire l'eſprit.

Nous ſommes graces à Dieu bien éloignez de cette maniére d'agir, quoique ſouvent on nous l'attribuë. Nous demandons bien que l'on croye les faits & les expériences que nous rapportons; parce que ces choſes ne s'apprennent point par la converſion de l'eſprit à Dieu. Mais pour toutes les véritez qui ſe découvrent dans les véritables idées des choſes, que Dieu nous repréſente dans le plus ſecret de nôtre raiſon, nous avertiſſons expreſſément que l'on ne s'arrête point à ce ce que nous en penſons; car nous ne croyons pas que ce ſoit un petit crime que de ſe comparer à Dieu, en dominant ainſi ſur les eſprits.

Noli putare te ipſam eſſe lucem. *Aug. in Pſ.*

La principale raiſon pour laquelle on ſouhaitte extrémément, que ceux qui liront cet Ouvrage s'y appliquent de toutes leurs forces, c'eſt que l'on deſire d'être repris des fautes qu'on pourroit y avoir commiſes: car on ne s'imagine pas être infaillible. On a une ſi étroite liaiſon avec ſon corps, & on en dépend ſi fort, que l'on appréhende avec raiſon, de

n'avoir pas toûjours bien diſcerné le bruit confus dont il remplit l'imagination, de la voix pure de la vérité qui parle à l'eſprit.

S'il n'y avoit que Dieu qui parlât, & que l'on ne jugeât que ſelon ce qu'on entendroit, on pourroit peut-être s'appliquer ces paroles de JESUS-CHRIST: *Je juge ſelon ce que j'entens, & mon jugement eſt juſte & véritable.* Mais on a un corps qui parle plus haut que Dieu même, & ce corps ne dit jamais la vérité. On a de l'amour propre, qui corrompt les paroles de celui qui dit toûjours la vérité. Et on a de l'orgueil, qui inſpire l'audace de juger ſans attendre les paroles de la vérité, ſelon leſquelles ſeules on doit juger. Car la principale cauſe de nos erreurs, c'eſt que nos jugemens s'étendent à plus de choſes que la vûë claire de nôtre eſprit. Je prie donc ceux à qui Dieu fera reconnoître mes égaremens, de me redreſſer, afin que cet Ouvrage que je ne donne que comme un eſſai dont le ſujet eſt tres-digne de l'application des hommes, puiſſe peu à peu s'achever.

Sicut audio, ſic judico, & judicium meum juſtum eſt, quia non quæro voluntatem meam. Joan. ch. 5. 30.

On ne l'avoit entrepris d'abord que dans le deſſein de s'inſtruire; mais parce

que quelques perſonnes ont crû qu'il ſeroit utile de le rendre public, on s'eſt rendu à leurs raiſons d'autant plus volontiers, qu'une des principales s'accordoit avec ce deſir que l'on avoit de ſe profiter à ſoi-même. Le véritable moïen diſoient-ils de s'inſtruire pleinement de quelque matiére, c'eſt de propoſer aux habiles gens les ſentimens qu'on en a. Cela excite nôtre attention & la leur. Quelquefois ils ont d'autres vûes, & ils découvrent d'autres véritez que nous, & quelquefois ils pouſſent certaines découvertes qu'on a négligées par pareſſe, ou qu'on a abandonnées faute de courage & de force.

C'eſt dans cette vûë de mon utilité particuliére, & de celles de quelques autres, que je me hazarde à être Auteur. Mais afin que mes eſpérances ne ſoient point vaines je donne cet avis, qu'on ne doit pas ſe rebuter d'abord, ſi l'on trouve des choſes qui choquent les opinions ordinaires que l'on a crûës toute ſa vie, & que l'on voit approuvées généralement de tous les hommes & dans tous les ſiecles. Ce ſont les erreurs les plus générales que je tâche principalement de détruire. Si les hommes étoient fort éclai-

rez, l'approbation univerſelle ſeroit une raiſon, mais c'eſt tout le contraire. Que l'on ſoit donc averti une fois pour toutes, qu'il n'y a que la raiſon qui doive préſider au jugement de toutes les opinions humaines, qui n'ont point de rapport à la foi, de laquelle ſeule Dieu nous inſtruit d'une maniére toute différente de celle dont il nous découvre les choſes naturelles. Que l'on rentre dans ſoi-même, & que l'on s'approche de la lumiére qui y luit inceſſamment, afin que cette raiſon ſoit plus éclairée. Que l'on évite avec ſoin toutes les ſenſations trop vives, & toutes les émotions de l'ame qui rempliſſent la capacité de l'eſprit. Car le plus petit bruit, la lumiére qui a quelque éclat, diſſipent quelquefois la vûë de l'eſprit; il eſt bon d'évitertoutes ces choſes, quoiqu'il ne ſoit pas abſolument néceſſaire. Et ſi en faiſant tous ſes efforts, on ne peut rompre les impreſſions continuelles que nôtre corps, & les préjugez de nôtre enfance font ſur nôtre imagination, il eſt néceſſaire de recourir à la priere, pour recevoir de Dieu ce que l'on ne peut avoir par ſes propres forces; ſans ceſſer toutesfois de réſiſter à ſes ſens: car ce doit être l'occupation continuelle de

Qui hoc v
dere non p
teſt, oret &
gat ut poſſe
mereatur, n
ad homine
diſputatore
pulſet, ut qu
non legit
gat, ſed
Deum ſalv
torē ut qu
non valet v
leat. *Ep.* 112
c. 12.
Suplexque
qui lumen
mentis acce
dit attēdat
ut intelligat
Cont. Ep. fu
dam. c. 33.

ceux qui comme ſaint Auguſtin ont beaucoup d'amour pour la vérité.

Nullo modo reſiſtitur corporis ſenſibus; QVÆ NOBIS SACRATISSIMA DISCIPLINA EST, ſi per eos inflictis plagis vulneribuſque blandimur. Ep. 72.

La diviſion de tout l'Ouvrage ſe trouvera expliquée dans le quatriéme Chapitre.

EXTRAIT DV PRIVILEGE DV ROY.

PAR LETTRES Patentes du Roy données à Saint Germain en Laye le 17. jour de Janvier 16-4. Signées, PAR LE ROY en ſon Conſeil, PEPIN. Il eſt permis à nôtre bien amé FRANÇOIS..... de faire imprimer par tel imprimeur ou Libraire qu'il voudra choiſir, un livre intitulé, *La Recherche de la Verité*, &c. En tant de volumes, en telles marges & caracteres, & autant de fois qu'il voudra, & ce pendant le temps & eſpace de dix années entieres & conſecutives, à commencer du jour que ledit Livre ſera achevé d'imprimer la premiere fois, avec deffenſes à tous Libraires, Imprimeurs, & autres perſonnes, de quelque qualité & condition qu'elles ſoient de l'imprimer & debiter à peine de trois mille livres d'amende. Comme il eſt plus au long porté par leſdites Lettres.

Ledit Sieur..... a cedé & tranſporté ſon droit du preſent Privilege à ANDRE' PRALARD.

Regiſtré ſur le Livre de la Communauté, le 19. Février 1674. Signé, THIERRY Syndic.

Les Exemplaires ont eſté fournis.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITE'.

LIVRE PREMIER.

DES ERREVRS DES SENS.

CHAPITRE PREMIER.

I. *De la nature & des propriétez de l'entendement.*
II. *De la nature & des propriétez de la volonté, & ce que c'eſt que la liberté.*

L'ERREUR eſt la cauſe de la miſére des hommes ; c'eſt le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'eſt elle qui fait naître & qui entretient dans nôtre ame tous les maux qui nous affligent, & nous ne devons point eſpérer de bon-heur ſolide & véritable, qu'en travaillant ſérieuſement à l'éviter.

L'Ecriture-Sainte nous apprend, que les hom-

mes ne ſont miſérables, que parce qu'ils ſont pécheurs & criminels : & ils ne ſeroient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne ſe rendoient point eſclaves du péché en conſentant à l'erreur.

S'il eſt donc vrai, que l'erreur ſoit l'origine de la miſére des hommes, il eſt bien juſte que les hommes faſſent effort pour s'en délivrer. Et certainement leur effort ne ſera pas inutile & ſans récompenſe, quoi qu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourroient ſouhaitter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, il ſe tromperont beaucoup moins ; & s'ils ne ſe délivrent pas entiérement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie eſpérer une entiére félicité, parce qu'ici bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité : mais on doit travailler ſans ceſſe à ne ſe point tromper, puiſqu'on ſouhaitte ſans ceſſe de ſe délivrer de ſes miſéres : En un mot comme on deſire avec ardeur un bonheur, ſans l'eſpérer ; on doit tendre avec effort à l'infaillibilité, ſans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer, qu'il y ait bien de la fatigue à endurer dans la recherche de la vérité : Il ne faut qu'ouvrir les yeux, ſe rendre attentif, & ſuivre exactement quelques régles que nous donnerons dans la ſuite. L'exactitude de l'eſprit n'a preſque rien de penible : ce n'eſt point une ſervitude comme l'imagination la repréſente, & ſi nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bien-tôt des ſatisfactions qui nous recompenſent bien de nos peines ; car enfin il n'y a qu'elle qui produiſe la lumiere, & qui découvre la vérité.

Livre ſixiéme.

Mais ſans nous arrêter davantage à préparer l'eſprit des Lecteurs qu'il eſt bien plus juſte de croire aſſez par portez eux-mêmes à la recherche de la vérité, examinons les cauſes & la nature de

nos erreurs : & puiſque la methode, qui examine les choſes en les conſidérant dans leur naiſſance & dans leur origine, a plus d'ordre & de lumiére, & les fait connoître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en uſage.

I. De la nature & des propriétez de l'entendement.

L'eſprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, eſt ſans doute une ſubſtance ſimple, indiviſible & ſans aucune compoſition de parties : mais cependant on a coûtume de diſtinguer en lui deux facultez, ſçavoir *l'entendement & la volonté*, leſquelles il eſt néceſſaire d'expliquer d'abord, car il ſemble que les notions ou les idées, qu'on a de ces deux facultez, ne ſont pas aſſez nettes, ni aſſez diſtinctes.

Mais parce que ces idées ſont fort abſtraites & qu'elles ne tombent point ſous l'imagination, il ſemble à propos de les exprimer par rapport aux propriétez qui conviennent à la matiére, leſquelles ſe pouvant facilement imaginer, rendront les notions, qu'il eſt bon d'attacher à ces deux mots *entendement & volonté*, plus diſtinctes & même plus familieres. Il faudra ſeulement prendre garde, que ces rapports de l'eſprit & de la matiére ne ſont pas entiérement juſtes, & qu'on ne compare enſemble ces deux choſes, que pour rendre l'eſprit plus attentif, & faire comme ſentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matiére ou l'étenduë renferme en elle deux propriétez ou deux facultez, la premiére faculté eſt celle de recevoir différentes figures, & la ſeconde eſt la capacité d'être mûë. L'eſprit de l'homme renferme de même deux facultez ; la premiére qui eſt *l'entendement*, eſt celle de recevoir pluſieurs *idées*, c'eſt-à-dire, d'appercevoir pluſieurs choſes; la ſeconde qui eſt *la volonté*, eſt celle de recevoir pluſieurs *inclinations*, ou de vouloir différentes choſes. Nous expliquerons

d'abord les rapports, qui ſe trouvent entre la premiére des deux facultez qui appartiennent à la matiére, & la premiére de celles qui appartiennent à l'eſprit.

L'étenduë eſt capable de recevoir de deux ſortes de figures. Les unes ſont ſeulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire: les autres ſont intérieures, & ce ſont celles qui ſont propres à toutes les petites parties, dont la cire eſt composée; car il eſt indubitable, que toutes les petites parties qui compoſent un morceau de cire, ont des figures fort différentes de celles, qui compoſent un morceau de fer. J'appelle donc ſimplement *figure* celle qui eſt extérieure, & j'appelle *configuration*, la figure qui eſt intérieure, & qui eſt néceſſairement propre à la cire, afin qu'elle ſoit ce qu'elle eſt.

On peut dire de même, que les idées de l'ame ſont de deux ſortes, en prenant le nom d'idée en général, pour tout ce que l'eſprit apperçoit immédiatement. Les premiéres nous repréſentent quelque choſe hors de nous, comme celle d'un quarré, d'une maiſon, &c: Les ſecondes ne nous répréſentent que ce qui ſe paſſe dans nous, comme nos ſenſations, la douleur, le plaiſir, &c. Car on fera voir dans la ſuite, que ces derniéres idées ne ſont rien autre choſe, qu'une maniére d'être de l'eſprit, & c'eſt pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'eſprit.

On pourroit appeller auſſi les inclinations de l'ame des *modifications* de la même ame. Car puiſqu'il eſt conſtant, que l'inclination de la volonté eſt une maniére d'être de l'ame, on pourroit l'appeller *modification* de l'ame; ainſi que le mouvement dans les corps étant une maniére d'être des mêmes corps, on pourroit dire que le mouvement eſt une *modification* de la matiére. Ce-

pendant je n'appelle pas les inclinations de la volonté, ni les mouvemens de la matiére des modifications, parce que ces inclinations & ces mouvemens ont ordinairement rapport à quelque choſe d'extérieur ; car les inclinations ont rapport au bien, & les mouvemens ont rapport à quelque corps étranger : Mais les figures & les configurations des corps, & les ſenſations de l'ame, n'ont aucun rapport néceſſaire au dehors. Car de même qu'une figure eſt ronde, lorſque toutes les parties extérieures d'un corps ſont également éloignées d'une de ſes parties qu'on appelle le centre, ſans aucun rapport à ceux de dehors : ainſi toutes les ſenſations dont nous ſommes capables pourroient ſubſiſter, ſans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport néceſſaire avec les corps qui ſemblent les cauſer, comme on le prouvera ailleurs ; & elles ne ſont rien autre choſe que l'ame modifiée d'une telle ou telle façon ; de ſorte qu'elles ſont proprement les *modifications* de l'ame. Qu'il me ſoit donc permis de les nommer ainſi pour m'expliquer.

La premiére & la principale des convenances qui ſe trouvent, entre la faculté qu'a la matiére de recevoir différentes *figures* & différentes *configurations*, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes *idées* & différentes *modifications*, c'eſt que de même que la faculté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps, eſt entiérement paſſive & ne renferme aucune action, ainſi la faculté de recevoir différentes idées & différentes modifications dans l'eſprit, eſt entiérement paſſive & ne renferme aucune action ; & j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'ame de recevoir toutes ces choſes, *ENTENDEMENT.*

D'où il faut conclure, que c'eſt l'entendement qui apperçoit, puiſqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets ; car c'eſt une même choſe à l'ame d'apperçevoir un objet, que de recevoir l'idée qui le repréſente. C'eſt auſſi l'entendement qui apperçoit les modifications de l'ame, puiſque j'entens par ce mot *entendement*, cette faculté paſſive de l'ame, par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle eſt capable; car c'eſt la même choſe à l'ame de recevoir la maniere d'être qu'on appelle la douleur, que d'appercevoir la douleur ; puiſqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre maniére qu'en l'appercevant. D'où l'on peut conclure que c'eſt l'entendement qui imagine les objets abſens, & qui ſent ceux qui ſont préſens, & que les *ſens* & *l'imagination* ne ſont que l'entendement, appercevant les objets par les organes du corps, ainſi que nous expliquerons dans la ſuite.

Or parce que quand on ſent de la douleur ou autre choſe, on l'apperçoit d'ordinaire par l'entremiſe der organes des *ſens* ; les hommes diſent ordinairement, que ce ſont les ſens qui l'apperçoivent, ſans ſçavoir diſtinctement ce qu'ils entendent par le terme de ſens. Ils penſent qu'il y a quelque faculté diſtinguée de l'ame qui la rend elle ou le corps capable de ſentir : car ils croyent que les organes des ſens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'eſprit à ſentir, que ſi l'eſprit étoit ſéparé du corps, il ne pourroit jamais rien ſentir. Mais ils ne penſent toutes ces choſes que par préoccupation; & parce que dans l'état où nous ſommes, nous ne ſentons jamais rien ſans l'uſage des organes des ſens, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'eſt pour nous accommoder à la maniére or-

dimaire de parler, que nous dirons dans la ſuite que les ſens ſenteut : mais par le mot de *ſens* nous n'entendons rien autre choſe que cette faculté paſſive de l'ame, dont nous venons de parler, c'eſt-à-dire, l'entendement appercevant quelque choſe, à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans les organes de ſon corps, ſelon l'inſtitution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté paſſive de l'ame & celle de la matiére, c'eſt, que comme la matiére n'eſt point véritablement changée par le changement qui arrive à ſa figure; je veux dire par exemple que comme la cire ne reçoit point de changement conſidérable pour être ronde ou quarrée : ainſi l'eſprit ne reçoit point de changement par la diverſité des idées qu'il a; je veux dire que l'eſprit ne reçoit point de changement conſidérable, quoi qu'il reçoive l'idée d'un quarré ou d'un rond, en appercevant un quarré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matiére reçoit des changemens conſidérables, lorſqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire, pour recevoir celle qui eſt propre au feu & à la fumée, quand la cire ſe change en feu & en fumée; ainſi l'on peut dire que l'ame reçoit des changemens fort conſidérables lorſqu'elle change ſes modifications, & qu'elle ſouffre de la douleur aprés avoir ſenti du plaiſir. D'où il faut conclure que les idées ſont à l'ame à-peu-prés ce que les figures ſont à la matiére; & que les configurations ſont à la matiére à-peu-prés ce que les ſenſations ſont à l'ame.

Il y a encore d'autres convenances entre *les figures & les configurations* de la matiére, & *les idées & les modifications* de l'eſprit, car il ſemble que la matiére ſoit l'image de l'eſprit; je veux

dire ſeulement, qu'il y a des propriétez dans la matiére, qui ont entr'elles des rapports aſſez approchans de ceux, qui ſe trouvent entre les propriétez qui appartiennent à l'eſprit, quoique la nature de l'eſprit ſoit bien différente de celle de la matiére, comme on le verra clairement dans la ſuite.

Il faut bien retenir de tout ceci, que j'entens par *entendement* cette faculté paſſive que l'ame a d'appercevoir, c'eſt-à-dire, de recevoir non ſeulement différentes *idées*, mais auſſi un tres-grand nombre de différentes *ſenſations*; de même que la matiére a la capacité de recevoir toutes ſortes de *figures* extérieures, & de *configurations* intérieures.

II. De la nature & des propriétez de la volonté, & de la liberté.

L'autre faculté de la matiére, c'eſt qu'elle eſt capable de recevoir pluſieurs *mouvemens*, & l'autre faculté de l'ame, c'eſt qu'elle eſt capable de recevoir pluſieurs *inclinations*. Comparons enſemble ces *facultez*.

De même que l'Auteur de la Nature eſt la cauſe univerſelle de tous les *mouvemens*, qui ſe trouvent dans la matiére; c'eſt auſſi lui qui eſt la cauſe générale de toutes les *inclinations* naturelles qui ſe trouvent dans les eſprits: & de même que tous les mouvemens ſe font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques cauſes étrangéres & particuliéres qui les déterminent, & qui les changent en des lignes circulaires par leurs oppoſitions; ainſi toutes les inclinations que nous avons de Dieu, ſont droites, & elles ne pourroient avoir d'autre fin que la poſſeſſion du bien & de la vérité, s'il n'y avoit une cauſe étrangére, qui déterminât & qui détournât l'impreſſion de la nature vers de mauvaiſes fins. Or c'eſt cette cauſe étrangére qui eſt la cauſe de tous nos maux, & qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut ſçavoir qu'il y a une différence fort conſiderable, entre l'impreſſion ou le mouvement que l'Auteur de la nature produit dans la matiere, & l'impreſſion ou le mouvement vers le bien en général, que le même Auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans l'eſprit. Car la matiére eſt toute ſans action : elle n'a aucune force pour arrêter ſon mouvement, ni pour le déterminer & le détourner d'un côté plûtôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, ſe fait toûjours en ligne droite, & lorſqu'il eſt empéché de ſe continuër en cette maniére, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il eſt poſſible, & par conſéquent la plus approchante de la ligne droite ; parce que c'eſt Dieu qui lui imprime ſon mouvement, & qui régle ſa détermination. Mais il n'en eſt pas de même de la volonté, on peut dire en un ſens qu'elle eſt agiſſante, & qu'elle a en elle-même la force de déterminer diverſement l'inclination ou l'impreſſion que Dieu lui donne ; car quoiqu'elle ne puiſſe pas arrêter cette impreſſion, elle peut en un ſens la détourner du côté qu'il lui plaît, & cauſer ainſi tout le déréglement qui ſe rencontre dans ſes inclinations, & toutes les miſéres qui ſont des ſuites néceſſaires & certaines du péché.

De ſorte que par ce mot de VOLONTE', je prétens ici déſigner *l'impreſſion ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé & en général* : & par celui de LIBERTE', je n'entens autre choſe que *la force qu'a l'eſprit de détourner cette impreſſion vers les obiets qui nous plaiſent ; & faire ainſi que nos inclinations naturelles ſoient terminées à quelque obiet particulier*, leſquelles étoient auparavant vagues & indéterminées vers le bien en general ou univerſel, c'eſt-à-dire, vers Dieu qui eſt ſeul le bien général, parce qu'il eſt

le ſeul qui renferme en ſoi tous les biens.

D'où il eſt facile de reconnoître, que quoique les inclinations naturelles ſoient volontaires, elles ne ſont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui enferme la puiſſance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car quoique ce ſoit volontairement & librement que l'on aime le bien en général, puiſqu'on ne peut aimer que par ſa volonté, & qu'il y a contradiction que la volonté puiſſe jamais être contrainte; on ne l'aime pourtant pas librement, dans le ſens que je viens d'expliquer, puiſqu'il n'eſt pas au pouvoir de nôtre volonté de ne pas ſouhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer, que l'eſprit conſidéré comme pouſsé vers le bien en général, ne peut déterminer ſon mouvement vers un bien particulier, ſi le même eſprit conſidéré comme capable d'idées, n'a la connoiſſance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me ſervir des termes ordinaires, que la volonté eſt une puiſſance aveugle, qui ne ſe peut porter qu'aux choſes que l'entendement lui repréſente. De ſorte que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien, & toutes ſes inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui repréſenter quelque objet particulier. La force qu'a la volonté de déterminer ſes inclinations, renferme donc néceſſairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qu'il lui plaît.

Je rens ſenſible par un exemple ce que je viens de dire de la volonté & de la liberté. Une perſonne ſe repréſente une dignité comme un bien qu'elle peut eſpérer, auſſi-tôt ſa volonté veut ce bien; c'eſt-à-dire que *l'impreſſion* que l'eſprit re-

çoit ſans ceſſe vers le bien indéterminé & univerſel, le porte vers cette dignité. Mais comme cette dignité n'eſt pas le bien univerſel, & qu'elle n'eſt point conſidérée, par une vûë claire & diſtincte de l'eſprit, comme le bien univerſel (car l'eſprit ne voit jamais clairement ce qui n'eſt pas) *l'impreſſion* que nous avons vers le bien univerſel, n'eſt point entiérement arrêtée par ce bien particulier : l'eſprit a du mouvement pour aller plus loin : il n'aime point néceſſairement & invinciblement cette dignité, & il eſt libre à ſon égard. Or ſa liberté conſiſte en ce que n'étant point pleinement convaincu, que cette dignité renferme tout le bien qu'il eſt capable d'aimer, il peut ſuſpendre ſon jugement & ſon amour : & enſuite comme nous expliquerons dans le troiſiéme Livre, il peut par l'union qu'il a avec l'être univerſel ou celui qui renferme tout bien, penſer à d'autres choſes, & par conſequent aimer d'autres biens. Enfin il peut comparer tous les biens, les aimer ſelon l'ordre, à proportion qu'ils ſont aimables, & les rapporter tous à celui qui les renferme tous & qui eſt ſeul digne de borner nôtre amour, comme étant ſeul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'eſt à-peu-prés la même choſe de la connoiſſance de la vérité que de l'amour du bien. Nous aimons la connoiſſance de la vérité, comme la joüiſſance du bien, par une impreſſion naturelle ; & cette impreſſion, auſſi bien que celle qui nous porte vers le bien, n'eſt point invincible, elle n'eſt telle que par l'évidence ou par une connoiſſance parfaite & entiére de l'objet ; & nous ſommes auſſi libres dans nos faux jugemens que dans nos amours déréglez, comme nous l'allons faire voir dans le Chapitre ſuivant.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

I. *Des iugemens & des raiſonnemens.* II. *Qu'ils dépendent de la volonté.* III. *De l'uſage qu'on doit faire de ſa liberté à leur égard.* IV. *Deux régles générales pour éviter l'erreur & le péché.* V. *Réflexions néceſſaires ſur ces régles.*

I. Des iugemens & des raiſonnemens.

ON pourroit aſſez conclure des choſes que nous avons dites dans le chapitre précedent que l'entendement ne juge jamais, puiſqu'il ne fait qu'appercevoir, ou que les jugemens & les raiſonnemens même de la part de l'entendement, ne ſont que de pures perceptions ; que c'eſt la volonté ſeule qui juge véritablement en acquieſçant à ce que l'entendement lui repréſente, & en s'y repoſant volontairement ; & qu'ainſi c'eſt elle ſeule qui nous jette dans l'erreur : mais il faut expliquer ces choſes plus à fond.

Je dis donc, qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une ſimple perception, un jugement & un raiſonnement, ſinon que l'entendement apperçoit une choſe ſimple ſans aucun rapport à quoi que ce ſoit, par une ſimple perception ; qu'il apperçoit les rapports entre-deux ou pluſieurs choſes, dans les jugemens ; & qu'enfin il apperçoit les rapports, qui ſont entre les rapports des choſes, dans les raiſonnemens : de ſorte que toutes les opérations de l'entendement ne ſont que *de pures perceptions*.

Quand on apperçoit par exemple deux fois 2, ou 4, ce n'eſt qu'une *ſimple perception*. Quand on juge que deux fois 2 ſont 4, ou que deux fois 2. ne ſont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'appercevoir le rapport d'égalité, qui ſe trou-

ve entre deux fois 2 & 4, ou le rapport d'inégalité, qui ſe trouve entre deux fois 2 & 5. Ainſi le jugement de la part de l'entendement, n'eſt que *la perception du rapport, qui ſe trouve entre deux ou pluſieurs choſes.* Mais *le raiſonnement* eſt la perception du rapport qui ſe trouve, non pas entre deux ou pluſieurs choſes, car ce ſeroit un jugement, *mais c'eſt la perception du rapport qui ſe trouve entre deux ou pluſieurs rapports de deux ou pluſieurs choſes.* Ainſi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils ſont par conſéquent moins que 6, je n'apperçois pas ſeulement le rapport d'inégalité entre 2 & 2, & 6, car alors ce ne ſeroit qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui eſt entre le rapport de deux fois 2 & 4, & le rapport qui eſt entre 4 & 6, ce qui eſt un raiſonnement. L'entendement ne fait donc qu'appercevoir, & il n'y a que la volonté qui juge & qui raiſonne, en ſe repoſant volontairement dans ce que l'entendement lui repréſente, comme l'on vient de dire.

II. *Que les jugemens & les raiſonnemens dépendent de la volonté.*

Mais cependant, lorſque les choſes que nous conſidérons ſont dans une évidence palpable, il nous ſemble que ce n'eſt plus volontairement que nous y conſentons; de ſorte que nous ſommes portez à croire que ce n'eſt point nôtre volonté, mais que c'eſt nôtre entendement qui en juge.

Afin de reconnoître nôtre erreur, il faut ſçavoir, que les choſes que nous conſidérons ne nous paroiſſent jamais entiérement évidentes, que lorſque l'entendement en a examiné tous les côtez & tous les rapports; d'où il arrive, que la volonté ne pouvant rien vouloir ſans connoiſſance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'eſt-à-dire qu'elle ne peut plus deſirer qu'il repréſente quelque choſe de nouveau dans ſon objet, par-

Digitized by Google

ce qu'il en a déja conſidéré tous les côtez, qui ont rapport à la queſtion que l'on veut décider. Elle eſt donc obligée de ſe repoſer dans ce qu'il a déja repréſenté, & de ceſſer de l'agiter & de le tourner ; & c'eſt ce repos qui eſt proprement ce qu'on appelle jugement & raiſonnement. Ainſi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choſes ſont dans la derniére évidence, il nous ſemble auſſi qu'il n'eſt pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque choſe d'obſcur, dans le ſujet que nous conſidérons, ou que nous ne ſommes pas entiérement aſsûrez, que nous ayons découvert tout ce qui eſt néceſſaire pour réſoudre la queſtion, comme il arrive preſque toûjours dans celles qui ſont difficiles & qui renferment pluſieurs rapports, il nous eſt libre de ne pas conſentir, & la volonté peut encore commander à l'entendement, de s'appliquer à quelque choſe de nouveau : ce qui fait que nous ne ſommes pas ſi éloignez de croire que les jugemens, que nous formons ſur ces ſujets, ſoient volontaires.

Cependant la plûpart des Philoſophes prétendent, que ces jugemens mêmes que nous formons ſur des choſes obſcures ne ſont pas volontaires, & ils veulent généralement, que le conſentement à la vérité ſoit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent *aſſenſus*, à la différence du conſentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, & qu'ils appellent *conſenſus*. Mais voici la cauſe de leur diſtinction & de leur erreur.

C'eſt que dans l'état où nous ſommes, ſouvent nous voyons évidemment des véritez ſans aucune raiſon d'en douter, & ainſi la volonté n'eſt point indifférente dans le conſentement qu'elle donne à ces véritez évidentes, comme nous venons d'expliquer : mais il n'en eſt pas de même des biens,

Digitized by Google

& nous n'en connoiſſons aucun ſans quelque raiſon de douter que nous le devions aimer. Nos paſſions & les inclinations, que nous avons naturellement pour les plaiſirs ſenſibles, ſont des raiſons confuſes, mais tres-fortes à cauſe de la corruption de nôtre nature, leſquelles nous rendent froids & indifférens dans l'amour même de Dieu ; & ainſi nous ſentons manifeſtement nôtre indifférence, & nous ſommes intérieurement convaincus, que nous faiſons uſage de nôtre liberté, quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'appercevons pas de même, que nous faſſions uſage de nôtre liberté, quand nous conſentons à la vérité, principalement lorſqu'elle nous paroît entiérement évidente : & cela nous fait croire, que le conſentement à la vérité n'eſt pas volontaire. Comme s'il falloit que nos actions fuſſent indifférentes pour être volontaires ; & comme ſi les bien-heureux n'aimoient pas Dieu tres-volontairement, ſans en être détournez par quoique ce ſoit, de même que nous conſentons à cette propoſition évidente, que deux fois 2. ſont 4. ſans être détournez de la croire par quelque apparence de raiſon contraire.

Mais afin que l'on reconnoiſſe diſtinctement la différence, qu'il y a entre le conſentement de la volonté à la vérité, & ſon conſentement à la bonté, il faut ſçavoir la différence qui ſe trouve entre la vérité & la bonté priſe dans le ſens ordinaire & par rapport à nous. Cette différence conſiſte, en ce que la bonté nous regarde & nous touche, & que la vérité ne nous touche pas : car la vérité ne conſiſte, que dans le rapport que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles, mais la bonté conſiſte dans le rapport de convenance, que les choſes ont avec nous. Ce qui fait qu'il n'y a qu'une ſeule action de la volonté au regard de la vérité, qui eſt

Les Géométres n'aiment pas la vérité, mais la connoiſſance de la vérité, quoi qu'on le diſe autrement.

ſon acquieſcement ou ſon conſentement à la repréſentation du rapport qui eſt entre les choſes ; & qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui ſont ſon acquieſcement ou ſon conſentement au rapport de convenance de la choſe avec nous, & ſon amour ou ſon mouvement vers cette choſe, leſquelles actions ſont bien différentes, quoi qu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquieſcer ſimplement, & ſe porter par amour à ce que l'eſprit repréſente, puiſqu'on acquieſce ſouvent à des choſes que l'on voudroit bien qui ne fuſſent pas, & que l'on fuit.

Or ſi on conſidére bien ces choſes, on reconnoît visiblement que c'eſt toûjours la volonté qui acquieſce, non pas aux choſes ſi elles ne lui ſont agréables, mais à la repréſentation des choſes : & que la raiſon pour laquelle la volonté acquieſce toûjours à la repréſentation des choſes qui ſont dans la derniére évidence, eſt comme nous avons déja dit, qu'il n'y a plus dans ces choſes aucun rapport qu'il ait fallu conſidérer, que l'entendement ne l'ait apperçû : de ſorte qu'il eſt comme néceſſaire, que la volonté ceſſe de s'agiter & de ſe fatiguer inutilement, & qu'elle acquieſce avec pleine aſsûrance qu'elle ne s'eſt pas trompée, puiſqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puiſſe tourner la pointe de l'entendement.

Il faut principalement remarquer, que dans l'état où nous ſommes, nous ne connoiſſons les choſes qu'imparfaitement, & par conſéquent qu'il eſt abſolument néceſſaire, que nous ayons cette liberté d'indifférence, par laquelle nous pouvons nous empêcher de conſentir.

Pour en reconnoître la neceſſité, il faut conſidérer que nous ſommes portez par nos inclinations naturelles vers la vérité & vers la bonté : de

ſorte que la volonté ne ſe portant qu'aux choſes dont l'eſprit a quelque connoiſſance, il faut bien qu'elle ſe porte à ce qui a l'apparence de la verité & de la bonté. Mais parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté, n'eſt pas toûjours tel qu'il paroît; il eſt viſible, que ſi la volonté n'étoit pas libre, & ſi elle ſe portoit infailliblement & néceſſairement à tout ce qui a ces apparences de bonté & de vérité, elle ſe tromperoit preſque toûjours. D'où il ſemble qu'on pourroit conclure, que ſon auteur ſeroit auſſi l'auteur de ſes égaremens & de ſes erreurs.

III. De l'uſage que nous devons faire de nôtre liberté, pour ne nous tromper jamais.

La liberté nous eſt donc donnée de Dieu, afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, & dans tous les maux qui ſuivent de nos erreurs, en ne nous repoſant jamais pleinement dans les vrai-ſemblances, mais ſeulement dans la vérité: c'eſt-à-dire, en ne ceſſant jamais d'appliquer l'eſprit, & de lui commander qu'il examine juſqu'à ce qu'il ait éclairci, & développé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne ſe trouve preſque jamais qu'avec l'évidence, & l'évidence ne conſiſte que dans la vûë claire & diſtincte de toutes les parties, & de tous les rapports de l'objet, qui ſont néceſſaires pour porter un jugement aſſûré.

L'uſage donc, que nous devons faire de nôtre liberté, c'eſt *DE NOVS EN SERVIR AVTANT QVE NOVS LE POVVONS*; c'eſt-à-dire, de ne conſentir jamais à quoi que ce ſoit, juſqu'à ce que nous y ſoyons comme forcez par des reproches intérieurs de nôtre raiſon.

C'eſt ſe faire eſclave contre la volonté de Dieu, que de ſe ſoûmettre aux fauſſes apparences de la vérité: mais c'eſt obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous ſoûmettre de bonne foi à ces repro-

ches ſecrets de nôtre raiſon, qui accompagnent le refus que l'on fait de ſe rendre à l'évidence. Voici donc deux régles établies ſur ce que je viens de dire, leſquelles ſont les plus néceſſaires de toutes pour les ſciences ſpéculatives & pour la Morale, & que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les ſciences humaines.

IV. Régles générales pour éviter l'erreur, & le peché.

Voici la premiére, qui regarde les Sciences. *On ne doit iamais donner de conſentement entier, qu'aux propoſitions qui paroiſſent ſi évidemment vraies, qu'on ne puiſſe le leur refuſer ſans ſentir une peine intérieure & des reproches ſecrets de ſa raiſon*; c'eſt-à-dire, ſans que l'on connoiſſe clairement qu'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne vouloit pas conſentir, ou ſi l'on vouloit étendre ſon pouvoir ſur des choſes, ſur leſquelles elle n'en a plus.

La ſeconde pour la Morale eſt telle. *On ne doit iamais aimer abſolument un bien, ſi l'on peut ſans remors ne le point aimer.* D'où il s'enſuit, qu'on ne doit rien aimer que Dieu abſolument & ſans rapport; car il n'y a que lui ſeul, qu on ne puiſſe s'abſtenir d'aimer de cette ſorte ſans remors; c'eſt-à-dire, ſans qu'on ſçache évidemment qu'on fait mal, ſuppoſé qu'on le connoiſſe par la raiſon ou par la foi.

V. Reflexion neceſſaire ſur ces deux régles.

Mais il faut ici remarquer, que quand les choſes que nous appercevons, nous paroiſſent fort vrai-ſemblables, nous nous trouvons extrêmement portez à les croire: nous ſentons même de la peine, quand nous ne nous en laiſſons pas perſuader; en ſorte que ſi nous n'y prenons bien garde, nous ſommes fort en danger d'y conſentir, & par conſéquent de nous tromper; car c'eſt un grand hazard, que la vérité ſe trouve entiérement conforme à la vrai-ſemblance. Et c'eſt pour cela, que j'ai mis expreſsément dans ces deux régles,

régles, qu'il ne faut conſentir à rien, juſqu'à ce que l'on voye évidemment, qu'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne conſentoit pas.

Or quoi qu'on ſe ſente extrêmement porté à conſentir à la vrai-ſemblance, ſi toutesfois on prend le ſoin de faire réflexion ſi l'on voit évidemment qu'on eſt obligé d'y conſentir, on trouvera ſans doute que non. Car ſi la vrai-ſemblance eſt appuyée ſur les impreſſions de nos ſens, vrai-ſemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on ſe trouvera fort incliné à s'y rendre; mais on n'en reconnoîtra point d'autre cauſe, que quelque paſſion, ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les ſens, comme on le verra aſſez dans la ſuitte.

Mais ſi la vrai-ſemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connoiſſances vrai-ſemblables ſont vraies, priſes dans un certain ſens; alors ſi l'on s'examine, l'on ſe ſentira porté à faire deux choſes, l'une à croire, & l'autre à examiner encore; mais l'on ne ſe trouvera jamais ſi perſuadé, qu'on croye évidemment mal faire, ſi l'on ne conſent pas tout-à-fait.

Or ces deux inclinations, que l'on a à l'égard des choſes vrai-ſemblables, ſont fort bonnes. Car on peut, & on doit donner ſon conſentement aux choſes vrai-ſemblables, priſes au ſens qui porte l'image de la vérité; mais on ne doit pas donner encore un conſentement entier comme nous avons mis dans la régle: & il faut examiner les côtez & les faces inconnuës, afin d'entrer pleinement dans la nature de la choſe, & bien diſtinguer le vrai d'avec le faux; & alors conſentir entiérement, s'il le faut ainſi.

Il faut donc bien s'accoûtumer à diſtinguer la vérité d'avec la vrai-ſemblance, en s'examinant

intérieurement, comme je viens d'expliquer: car c'eſt faute d'avoir eû ſoin de s'examiner, que nous nous ſentons touchez preſque de la même maniére de deux choſes ſi différentes. Car enfin il eſt de la derniére conſéquence de faire bon uſage de ſa liberté, en s'abſtenant toûjours de conſentir aux choſes & de les aimer, juſqu'à ce qu'on ſe ſente comme forcé de le faire par la voix puiſſante de l'Auteur de la Nature, que j'ay appellée auparavant les reproches de nôtre raiſon, & les remors de nôtre conſcience.

Tous les devoirs des êtres ſpirituels, tant des Anges que des hommes, conſiſtent principalement dans ce bon uſage; & l'on peut dire ſans crainte, que s'ils ſe ſervent avec ſoin de leur liberté, ſans ſe rendre eſclaves mal à propos du menſonge & de la vanité, ils ſont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils ſoient naturellement capables: pourvû néanmoins, que leur entendement ne demeure point oiſif, qu'ils ayent ſoin de l'exciter continüellement à de nouvelles connoiſſances, & qu'ils le rendent capable des plus grandes véritez, par des méditations continüelles ſur des ſujets dignes de ſon attention.

Car afin de ſe perfectionner l'eſprit, il ne ſuffit pas de faire toûjours uſage de ſa liberté, en ne conſentant jamais à rien; comme ces perſonnes qui font gloire de ne rien ſçavoir, & de douter de toutes choſes. De même qu'il ne faut pas conſentir à tout, comme ces autres, qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque choſe, & qui pretendent tout ſçavoir. Mais il faut faire un ſi bon uſage de ſon entendement, par des méditations continüelles, qu'on ſe trouve ſouvent en état de pouvoir conſentir à ce qu'il nous repréſente, ſans aucune crainte de ſe tromper.

Digitized by Google

CHAPITRE III.

I. *Réponſes à quelques obiections.* II. *Remarques ſur ce qu'on a dit.*

IL n'eſt pas fort difficile de deviner, que la pratique de la premiére régle, dont je viens de parler dans le Chapitre précédent, ne plaira pas à tout le monde, mais principalement à ces ſçavans imaginaires, qui prétendent tout ſçavoir, & qui ne ſçavent jamais rien, qui ſe plaiſent à parler hardiment des choſes les plus difficiles & qui en vérité ne connoiſſent pas les plus faciles.

Ils ne manquerout pas de dire avec Ariſtote, que ce n'eſt que dans les Mathématiques, qu'il faut chercher une entiére certitude ; mais que la Morale & la Phyſique ſont des ſciences, où la ſeule probabilité ſuffit. Que Deſcartes a eſi grand tort de vouloir traiter de la Phyſique, comme de la Géométrie, & que c'eſt pour cette raiſon, qu'il n'y a pas réüſſi. Qu'il eſt impoſſible aux hommes de connoître la nature ; que ſes reſſorts & ſes ſecrets ſont impénétrables à l'eſprit humain ; & une infinité d'autres belles choſes, qu'ils débitent avec pompe & magnificence, & qu'ils appuyent de l'autorité d'une foule d'Auteurs, dont ils font gloire de ſçavoir les noms, & de citer quelque paſſage.

Je voudrois fort prier ces Meſſieurs, de ne parler plus de ce qu ils avoüent eux-mêmes qu'ils ne ſçavent pas ; & d'arrêter les mouvemens ridicules de leur vanité, en ceſſant de compoſer de ſi gros volumes ſur des matiéres, qui ſelon leur propre aveu, leur ſont inconnuës.

Mais que ces perſonnes examinent ſérieuſe-

ment, s'il n'eſt pas abſolument néceſſaire, ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un conſentement entier, qu'à des choſes entiérement évidentes : ſi la vérité n'accompagne pas toûjours la Géométrie, à cauſe que les Géométres obſervent cette régle ; & ſi les erreurs, où quelques-uns ſont tombez touchant la quadrature du cercle, la duplication du cube, & quelques autres problêmes fort difficiles, ne viennent pas de quelque précipitation & de quelque entêtement, qui leur a fait prendre la vrai-ſemblance pour la vérité.

Qu'ils conſidérent auſſi d'un autre côté, ſi la fauſſeté & la confuſion ne regnent pas dans la Philoſophie ordinaire, à cauſe que les Philoſophes ſe contentent d'une vrai-ſemblance fort facile à trouver, & ſi commode pour leur vanité & pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas preſque par tout, une infinie diverſité de ſentimens ſur les mêmes ſujets, & par conſéquent une infinité d'erreurs ? Cependant un tres-grand nombre de diſciples ſe laiſſent ſeduire, & ſe ſoumettent aveuglément à l'autorité de ces Philoſophes, ſans comprendre meſme leurs ſentimens.

Il eſt vrai qu'il y en a quelques-uns, qui reconnoiſſent aprés vingt ou trente années de tems perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plait pas de nous le dire avec ſincérité. Il faut auparavant qu'ils ayent prouvé à leur mode qu'on ne peut rien ſçavoir, & puis aprés ils le confeſſent ; parce qu'alors ils croyent le pouvoir faire, ſans qu'on ſe mocque de leur ignorance.

On auroit toutes-fois aſſez de ſujet de s'en divertir & d'en rire, ſi on leur faiſoit avec adreſſe des demandes ſur le progrez de leur belle étudition ; & s'ils ſe mettoient en humeur de nous dé-

clarer en détail, toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquerir.

Mais quoi que cette docte & profonde ignorance mérite d'être railliée, il ſemble plus à propas de l'épargner, & d'avoir compaſſion de ceux, qui ont conſumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fauſſe propoſition ennemie de toute ſcience & de toute vérité, *Qu'on ne peut rien ſçavoir.*

Puis donc que la régle que j'ai établie, eſt ſi néceſſaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on l'obſerve. Et que ceux qui n'en veulent pas prendre la peine, ne condamnent pas au moins un Auteur auſſi illuſtre, qu'eſt M. Deſcartes, à cauſe qu'il l'a ſuivie, ou ſelon leur ſentiment, à cauſe qu'il a tâché de la ſuivre. Ils ne le condamneroient pas ſi hardiment, s'ils connoiſſoient celui de qui ils portent un jugement ſi téméraire, & s'ils ne liſoient point ſes Ouvrages, comme des fables & des Romans, qu'on lit pour ſe divertir, & ſur leſquels on ne médite pas pour s'inſtruire. S'ils méditoient avec cet Auteur, ils trouveroient encore dans eux-mêmes quelques notions, & quelques ſemences des véritez qu'il enſeigne, qui pourroient ſe développer malgré le poids incommode de leur fauſſe érudition.

Le Maître qui nous enſeigne intérieurement, veut que nous l'écoutions, plûtôt que l'autorité des plus grands Philoſophes; il ſe plaît à nous inſtruire, pourvû que nous ſoyons appliquez à ce qu'il nous dit. C'eſt par la méditation, & par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons; & c'eſt par une certaine conviction intérieure, & par ces reproches ſecrets qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond.

Il faut lire de telle ſorte les Ouvrages des hom-

mes, qu'on n'attende point d'être instruit par les hommes ; Il faut interroger celui qui éclaire le monde, afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde; & s'il ne nous éclaire pas aprés que nous l'aurons interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote, ni Descartes ; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, & ensuite obéir à la voix de nôtre Maitre commun, & nous soûmettre de bonne foi à la conviction intérieure, & à ces mouvemens que l'on sent en méditant.

C'est aprés cela, qu'il est permis de former un jugement pour ou contre les Auteurs. Mais c'est aprés avoir ainsi digéré les principes de la Philosophie de Descartes & d'Aristote, qu'on rejette l'un, & qu'on approuve l'autre ; que l'on peut mêmes assûrer du dernier qu'on n'expliquera jamais aucun phénomene de la nature, par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoi que sa Philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde : & qu'au contraire, on peut dire hardiment de l'autre, qu'il a pénétré ce qui paroissoit le plus caché aux yeux des hommes, & qu'il leur a montré un chemin tres-seûr, pour découvrir toutes les véritez, qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais sans nous arrêter au sentiment, qu'on peut avoir de ces deux Philosophes & de tous les autres, regardons-les toûjours comme des hommes ; & que les sectateurs d'Aristote ne trouvent pas à redire, si aprés avoir marché pendant tant de siécles dans les ténébres, sans se trouver

plus avancé qu'on étoit auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait ; & ſi aprés s'être laiſsé mener comme des aveugles, on ſe ſouvient, que l'on a des yeux avec leſquels on veut eſſayer de ſe conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette régle : *Qu'il ne faut iamais donner un conſentement entier, qu'aux choſes qu'on voit avec évidence*, eſt la plus néceſſaire de toutes les régles dans la recherche de la vérité ; & n'admettons dans nôtre eſprit pour vrai, que ce qui nous paroît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en ſoyons perſuadez pour nous défaire de nos préjugez, & il eſt abſolument néceſſaire que nous ſoyons entiérement délivrez de nos préjugez, pour entrer dans la connoiſſance de la vérité ; parce qu'il faut abſolument que l'eſprit ſoit purgé avant que d'être éclairé : *Sapientia prima ſtultitiâ caruiſſe*

II. *Remarques ſur ce qu'on a dit*

Mais avant que de finir ce Chapitre il faut remarquer trois choſes. La premiére eſt que je ne parle point ici des choſes de la foi, que l'évidence n'accompagne pas ; comme les ſciences naturelles ? dont il ſemble que la raiſon eſt, que nous ne pouvons appercevoir les choſes que par les idées que nous en avons. Or Dieu ne nous a donné des idées, que ſelon les beſoins que nous en avions pour nous conduire dans l'ordre naturel des choſes, ſelon lequel il nous a créez : de ſorte que les myſtéres de la foi étant d'un ordre ſurnaturel, il ne faut pas s'étonner ſi nous n'en avons pas d'évidence, puiſque nous n'en avons pas même d'idées : parce que nos ames ſont créées en vertu du decret général, par lequel nous avons toutes les notions, qui nous ſont néceſſaires, & les myſteres de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grace, qui ſelon nôtre maniére de

concevoir, eſt un decret poſtérieur à cet ordre de la nature.

Il faut donc bien diſtinguer les myſteres de la foi des choſes de la nature. Il faut ſe ſoumettre également à la foi & à l'évidence : mais dans les choſes de la foi il ne faut point chercher d'évidence ; comme dans celles de la nature il ne faut point s'arrêter à la foi, c'eſt-à-dire, à l'autorité des Philoſophes. En un mot pour être Fidele il faut croire aveuglément, mais pour être Philoſophe il faut voir évidemment.

On ne laiſſe pas de tomber d'accord, qu'il y a encore des véritez outre celles de la foi, dont on auroit tort de demander des démonſtrations inconteſtables, comme ſont celles qui regardent des faits d'Hiſtoire, & d'autres choſes qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux ſortes de véritez, les unes ſont *néceſſaires*, & les autres *contingentes*. J'appelle véritez néceſſaires celles qui ſont immüables par leur nature, & celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'eſt point ſujette au changement. Toutes les autres ſont des véritez contingentes. Les Mathématiques, la Phyſique, la Métaphyſique, & même une grande partie de la Morale contiennent des véritez néceſſaires. L'Hiſtoire, la Grammaire, le Droit particulier ou les Coûtumes, & pluſieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des véritez contingentes.

On demande donc qu'on obſerve exactement la régle dont on vient de parler, dans la recherche des véritez néceſſaires, dont la connoiſſance peut être appellée ſcience, & on doit ſe contenter de la plus grande vrai-ſemblance dans l'Hiſtoire, qui comprend les connoiſſances des choſes contingentes. Car on peut généralement appeller de

ce nom d'Hiſtoire la connoiſſance des langues, des Coûtumes, & même celles des différentes opinions des Philoſophes quand on ne les a appriſes que par mémoire, & ſans en avoir vû l'évidence & la certitude.

La ſeconde choſe qu'il faut remarquer, eſt que dans la Morale, la Politique, la Médecine & dans toutes les ſciences qui ſont de pratique, on eſt obligé de ſe contenter de la vrai-ſemblance: non pour toûjours, mais pour un tems: non parce qu'elle ſatisfait l'eſprit, mais parce que le beſoin preſſe; & que ſi l'on attendoit pour agir qu'on ſe fuſt entiérement aſsûré du ſuccez, ſouvent l'occaſion ſe perdroit. Mais quoi qu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit en agiſſant douter du ſuccez des choſes que l'on exécute, & il faut tâcher de faire de tels progrez dans ces ſciences, qu'on puiſſe dans les occaſions agir avec plus de certitude; car ce devroit être-là la fin ordinaire de l'étude & de l'emploi de tous les hommes qui font uſage de leur eſprit.

La troiſiéme choſe enfin, c'eſt qu'il ne faut pas mépriſer abſolument les vrai-ſemblances, parce qu'il arrive ordinairement que pluſieurs jointes enſemble, ont autant de force pour convaincre, que des démonſtrations tres-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la Phyſique & dans la Morale, de ſorte qu'il eſt ſouvent à propos d'en amaſſer un nombre ſuffiſant ſur les matiéres qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il ſeroit impoſſible de découvrir d'une autre maniére.

Il faut que j'avouë encore ici que la loi que j'impoſe eſt bien rigoureuſe, qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raiſonner jamais que de raiſonner à ces conditions; qu'on ne courra pas ſi vite avec des circonſpections ſi incommodes.

Mais il faut auſſi que l'on m'accorde qu'on marchera avec ſûreté en la ſuivant, que juſqu'à préſent pour avoir couru trop vîte, on a été obligé de retourner ſur ſes pas : & mêmes un grand nombre de perſonnes conviendront avec moi, que puiſque M. Deſcartes a découvert en trente années plus de véritez, que tous les autres Philoſophes, à cauſe qu'il s'eſt ſoumis à cette Loi ; ſi pluſieurs perſonnes philoſophoient comme lui, on pourroit ſçavoir avec le tems, la plûpart des choſes qui ſont néceſſaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut ſur une terre que Dieu a maudite.

CHAPITRE IV.

I. *Des cauſes occaſionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales.* II. *Deſſein général de tout l'ouvrage, & deſſein particulier du premier Livre.*

NOus venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'uſage qu'on devroit faire de ſa liberté ; que c'eſt faute de modérer l'empreſſement, & l'ardeur de la volonté pour les ſeules apparences de la vérité, qu'on ſe trompe ; & que l'erreur ne conſiſte que dans un conſentement de la volonté, qui a plus d'étenduë que la perception de l'entendement ; puiſqu'on ne ſe tromperoit point ſi l'on ne jugeoit ſimplement que de ce que l'on voit.

I. Des cauſes occaſionnelles de nos erreurs, & qu'il y en a cinq principales.

Mais quoi qu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais uſage de la liberté qui ſoit cauſe de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultez qui ſont cauſes de nos erreurs, non pas cauſes véritables, mais cauſes

qu'on peut appeller *occaſionnelles*. Toutes nos maniéres d'appercevoir nous ſont autant d'occaſions de nous tromper : Car puiſque l'erreur enferme deux choſes, le conſentement de la volonté, & la perception de l'entendement ; il eſt bien clair, que toutes nos maniéres d'appercevoir nous peuvent donner quelque occaſion de nous tromper, puiſqu'elles nous peuvent porter à des conſentemens précipitez.

Or parce qu'il eſt néceſſaire de faire d'abord ſentir à l'ame ſes foibleſſes & ſes égaremens, afin qu'elle entre dans de juſtes deſirs de s'en délivrer, & qu'elle ſe défaſſe avec plus de facilité de ſes préjugez ; on va tâcher de faire une diviſion exacte de ſes maniéres d'appercevoir, qui ſeront comme autant de chefs, à chacun deſquels on rapportera dans la ſuite les différentes erreurs auſquelles nous ſommes ſujets.

L'ame peut appercevoir les choſes en trois maniéres, par *l'entendement pur*, par *l'imagination*, par *les ſens*.

Elle apperçoit par *l'entendement pur* les choſes ſpirituelles, les univerſelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ſes pensées. Elle apperçoit mêmes par l'entendement pur les choſes matérielles, l'étenduë avec ſes propriétez ; car il n'y a que l'entendement pur qui puiſſe appercevoir un cercle, & un quarré parfait, une figure de mille côtez, & choſes ſemblables. Ces ſortes de perceptions s'appellent pures intellections, ou purés perceptions, parce qu'il n'eſt point néceſſaire que l'eſprit forme des images corporelles dans le cerveau pour ſe repréſenter toutes ces choſes.

Par *l'imagination* l'ame n'apperçoit que les choſes matérielles, lors qu'étant abſentes elle ſe

les rend préſentes en s'en formant des images dans le cerveau. C'eſt de cette maniére qu'on imagine toutes ſortes de figures, un cercle, un triangle, un viſage, un cheval, des villes & des campagnes, ſoit qu'on les ait déja vûës, ou non. Ces ſortes de perceptions ſe peuvent appeller *imaginations*, parce que l'ame ſe repréſente ces choſes en s'en formant des images dans le cerveau : & parce qu'on ne peut pas ſe former des images des choſes ſpirituelles, il s'enſuit que l'ame ne les peut pas imaginer ; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin l'ame n'apperçoit par *les ſens*, que les objets ſenſibles & groſſiers, lors qu'étant preſens ils font impreſſion ſur les organes extérieurs de ſon corps. C'eſt ainſi qu'elle voit des plaines & des rochers préſens à ſes yeux, qu'elle connoit la dureté du fer, & la pointe d'une épée & choſes ſemblables ; & ces ſortes de perceptions s'appellent *ſentimens*, ou *ſenſations*.

L'ame n'apperçoit donc les choſes, qu'en ces trois maniéres, ce qu'il eſt facile de voir, ſi l'on conſidére, que les choſes que nous appercevons ſont ſpirituelles, ou matérielles. Si elles ſont ſpirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puiſſe connoître. Que ſi elles ſont matérielles, elles ſeront préſentes ou abſentes. Si elles ſont abſentes, l'ame ne ſe les repréſente ordinairement que par l'imagination : mais ſi elles ſont préſentes, l'ame peut les appercevoir par les impreſſions qu'elles font ſur ſes ſens : & ainſi nos ames n'apperçoivent les choſes qu'en trois manieres, par *l'entendement pur*, par *l'imagination*, & par *les ſens*.

On peut donc regarder ces trois facultez comme certains chefs, auſquels on peut rapporter les erreurs des hommes & les cauſes de ces erreurs,

& éviter ainſi la confuſion, où leur grand nombre nous jetteroit infailliblement, ſi nous voulions en parler ſans ordre.

Mais nos *inclinations* & nos *paſſions* agiſſent encore tres-ſortement ſur nous : elles ébloüiſſent nôre eſprit de fauſſes lueurs, & elles le couvrent & le rempliſſent de ténébres. Ainſi nos inclinations & nos paſſions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs, lorſque nous ſuivons ce faux jour, & cette lumiére trompeuſe qu'elles produiſent en nous. On doit donc les conſidérer avec les trois facultez de l'eſprit, comme de ſources de nos égaremens & de nos fautes ; & joindre aux erreurs des ſens de l'imagination & de l'entendement pur, celles que l'on peut attribuer aux paſſions & aux inclinations naturelles. Ainſi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes, & leurs cauſes à cinq chefs, & on les traitera ſelon cet ordre.

II. *Deſſein général de tout cet Ouvrage.*

Premiérement, on parlera des *erreurs des ſens*, Secondement, des *erreurs de l'imagination*. En troiſiéme lieu, des *erreurs de l'entendement pur*. En quatriéme lieu, des *erreurs des inclinations*. En cinquiéme lieu, des *erreurs des paſſions*. Enfin aprés avoir eſſayé de délivrer l'eſprit des erreurs auſquelles il eſt ſujet, on donnera une méthode générale pour ſe conduire dans la recherche de la vérité.

III. *Deſſein particulier du premier livre.*

Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos ſens, ou plûtôſt les erreurs, où nous tombons en ne faiſant pas l'uſage que nous devrions faire de nos ſens : & nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particuliéres qui ſont preſque infinies, qu'aux cauſes générales de ces erreurs, & aux choſes que l'on croit néceſſaires, pour la connoiſſance de la nature de l'eſprit humain.

CHAPITRE V.

Des ſens. I. *Deux maniéres d'expliquer comment ils ſont corrompus par le péché.* II. *Que ce ne ſont pas nos ſens, mais nôtre liberté qui eſt la véritable cauſe de nos erreurs.* III. *Régle pour ne ſe point tromper dans l'uſage de ſes ſens.*

QUAND on conſidére avec attention les ſens & les paſſions de l'homme, on les trouve ſi bien proportionnez avec la fin pour laquelle ils nous ſont donnez, qu'on ne peut entrer dans la penſée de ceux qui diſent, qu'ils ſont entiérement corrompus par le péché originel. Mais afin que l'on reconnoiſſe, ſi c'eſt avec raiſon que l'on ne ſe rend pas à leur ſentiment, il eſt néceſſaire d'expliquer de quelle maniére on peut concevoir l'ordre qui ſe trouvoit dans les facultez, & dans les paſſions de nôtre premier Pere pendant ſa juſtice, & les changemens & les deſordres, qui y ſont arrivez aprés ſon péché. Ces choſes ſe peuvent concevoir en deux maniéres, dont voici la premiere.

I. *Deux manieres d'expliquer la corruption des ſens par le péché*

Il ſemble que c'eſt une notion commune, qu'afin que les choſes ſoient bien ordonnées, l'ame doit ſentir de plus grands plaiſirs, à proportion de la grandeur des biens dont elle joüit. Le plaiſir eſt un inſtinct de la nature, ou pour parler plus clairement, c'eſt une impreſſion de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien eſt plus grand. Selon ce principe, il ſemble qu'on ne puiſſe douter, que nôtre premier Pere avant ſon péché & ſortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaiſir dans les biens les plus ſolides que dans les

autres. Ainſi puiſque Dieu l'avoit créé pour l'aimer, & que Dieu étoit ſon bien; on peut dire que Dieu ſe faiſoit gouter à lui, qu'il le portoit à ſon amour par un ſentiment de plaiſir, & qu'il luy donnoit des ſatisfactions intérieures dans ſon devoir, qui contre-balançoient les plus grands plaiſirs des ſens, leſquelles depuis le péché, les hommes ne reſſentent plus ſans une grace particuliére.

Cependant, comme il avoit un corps que Dieu vouloit qu'il conſervât, & qu'il regardât comme une partie de lui même, il lui faiſoit auſſi ſentir par les ſens des plaiſirs ſemblables à ceux, que nous reſſentons dans l'uſage des choſes, qui ſont propres pour la conſervation de la vie.

On n'oſe pas décider, ſi le premier homme avant ſa chutte pouvoit s'empêcher d'avoir des ſenſations agréables, ou deſagréables dans le moment que ſon cerveau étoit ébranlé par l'uſage actuel des choſes ſenſibles. Peut-être avoit il cet empire ſur ſoi-même, à cauſe de ſa ſoûmiſſion à Dieu, quoi qu'il ſemble plus vrai ſemblable de penſer le contraire. Car encore qu'Adam pût arrêter les émotions des eſprits & du ſang & les ébranlemens du cerveau, que les objets excitoient en luy, à cauſe qu'étant dans l'ordre, il falloit que ſon corps fût ſoûmis à ſon eſprit: cependant il n'eſt pas vrai-ſemblable, qu'il eût pû s'empêcher d'avoir les ſenſations des objets, dans le tems qu'il n'euſt point arrêté les mouvements, qu'ils produiſoient dans ſon corps. Car l'union de l'ame & du corps, conſiſtant principalement dans un rapport mutüel des ſentimens avec les mouvemens des organes, il ſemble qu'elle eût été plûtôt arbitraire que naturelle, ſi Adam eût pû ne rien ſentir, lors que la principale partie de ſon corps recevoit quelque impreſſion de ceux qui l'environnoient. Je ne prens toutefois aucun parti ſur ces deux opinions.

Le premier homme reſſentoit donc du plaiſir, dans ce qui perfectionnoit ſon corps, comme il en ſentoit dans ce qui perfectionnoit ſon ame : & parce qu'il étoit dans un état parfait, il éprouvoit celui de l'ame beaucoup plus grand que celui du corps ; & ainſi il lui étoit infiniment plus facile de conſerver ſa juſtice, qu'à nous ſans la grace de JESUS-CHRIST, puiſque ſans elle nous ne trouvons plus de plaiſir dans nôtre devoir. Il s'eſt toutefois laiſſé malheureuſement ſeduire, il a perdu cette juſtice par ſa deſobéiſſance ; & le principal changement qui lui eſt arrivé, & qui cauſe tout le deſordre des ſens & des paſſions, c'eſt que par une juſte punition, Dieu s'eſt retiré de lui & qu'il n'a plus voulu être ſon bien, ou plûtôt qu'il ne lui a plus fait ſentir ce plaiſir, qui lui marquoit qu'il étoit ſon bien. Ainſi les plaiſirs ſenſibles qui ne portent qu'aux biens du corps étant demeurez ſeuls, & n'étant plus contrebalancez par ceux qui le portoient auparavant à ſon véritable bien ; l'union étroite, qu'il avoit avec Dieu, s'eſt étrangement affoiblie, & celle qu'il avoit avec ſon corps s'eſt beaucoup augmentée. Le plaiſir ſenſible étant le maiſtre a corrompu ſon cœur, en l'attachant à toutes les choſes ſenſibles ; & la corruption de ſon cœur a obſcurci ſon eſprit, en le détournant de la lumiére qui l'éclaire, & le portant à ne juger de toutes choſes, que ſelon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

S. Gregoire hom. 36. ſur les Evangiles.

Mais dans le fond, on ne peut pas dire, que le changement ſoit fort grand du côté des ſens. Car de même que ſi deux poids étant en équilibre dans une balance, je venois à en ôter quelqu'un, l'autre la feroit trébucher de ſon côté ſans aucun changement de la part du premier poids, puiſqu'il demeure toûjours le même : Ainſi depuis le pêché les plaiſirs des ſens ont abbaillé l'ame vers les cho-

ſes ſenſibles, par le défaut de ces *delectations* interieures, qui contrebalançoient avant le péché l'inclination que nous avons pour les biens ſenſibles ; mais ſans un changement ſi conſidérable de la part des ſens, qu'on ſe l'imagine ordinairement.

Voici la ſeconde maniére d'expliquer les deſordres du péché, laquelle eſt certainement plus raiſonnable, que celle que nous venons de dire. Elle en eſt beaucoup différente ; parce que le principe en eſt différent; mais cependant ces deux maniéres s'accordent parfaitement, pour ce qui regarde les ſens.

Etant compoſez d'un eſprit & d'un corps, nous avons deux ſortes de biens à rechercher, ceux de l'eſprit & ceux du corps. Nous avons auſſi deux moyens de reconnoitre, qu'une choſe nous eſt bonne ou mauvaiſe, par l'uſage de l'eſprit ſeul, & par l'uſage de l'eſprit joint au corps. Nous pouvons reconnoître nôtre bien par une connoiſſance claire & évidente : nous le pouvons auſſi reconnoître par un ſentiment confus. Je reconnois par la raiſon que la juſtice eſt aimable, je ſçai auſſi par le goût, qu'un tel fruit eſt bon. La beauté de la juſtice ne ſe ſent pas, la bonté d'un fruit ne ſe connoit pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un eſprit, que Dieu n'a fait que pour lui : il faut donc, que l'eſprit reconnoiſſe de tels biens ſans examen, & par la preuve courte & inconteſtable du ſentiment. Les pierres ne ſont pas propres à la nourriture, la preuve en eſt convainquante, & le ſeul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaiſir & la douleur ſont donc les caractéres naturels & inconteſtables du bien & du mal, je l'avouë : mais ce n'eſt que pour ces choſes-là ſeulement, qui ne pouvant être par elles meſmes ni bonnes ni mauvaiſes, ne peuvent auſſi être recon-

nuës pour telles par une connoiſſance claire& évidente : ce n'eſt que pour ces choſes là ſeulement qui étant au deſſous de l'eſprit, ne peuvent ni le récompenſer ni le punir : Enfin ce n'eſt que pour ces choſes là ſeulement, qui ne méritent pas que l'eſprit s'occupe d'elles, & deſquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par inſtinct, c'eſt-à-dire, par des ſentimens agréables ou deſagréables.

Mais pour Dieu, qui ſeul eſt le vrai bien de l'eſprit; qui ſeul eſt au deſſus de lui; qui ſeul peut le récompenſer en mille façons différentes ; qui ſeul eſt digne de ſon application, & qui ne craint point que ceux qui le connoiſſent ne le trouvent point aimable, il ne ſe contente pas dêtre aimé d'un amour aveugle, & d'un amour d'inſtinct, il veut être aimé d'un amour éclairé, & d'un amour de choix.

Si l'eſprit ne voyoit dans les corps, que ce qui y eſt véritablement, ſans y ſentir ce qui n'y eſt pas, il ne pourroit les aimer, ni s'en ſervir qu'avec beaucoup de peine : ainſi il eſt comme néceſſaire, qu'ils paroiſſent agréables, en cauſant des ſentimens qu'ils n'ont pas. Mais il n'en eſt pas de même de Dieu : il ſuffit qu'on le voye tel qu'il eſt, afin qu'on ſe porte à l'aimer ; & il n'eſt point neceſſaire, qu'il ſe ſerve de cet inſtinct de plaiſir, comme d'une eſpéce d'artifice pour s'attirer de l'amour, ſans le mériter. Le plaiſir que les bienheureux ſentent dans la poſſeſſion de Dieu, n'eſt pas tant un inſtinct qui les porte à l'aimer, qu'une récompenſe de leur amour : car ce n'eſt pas a cauſe de ce plaiſir qu'ils aiment Dieu ? c'eſt à cauſe qu'ils reconnoiſſent avec évidence, qu'il eſt leur véritable bien.

Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux cho-

ſes de ſon devoir par un plaiſir prévenant, parce que la connoiſſance qu'il avoit de Dieu comme de ſon bien, & la joie qu'il reſſentoit ſans ceſſe comme une ſuite néceſſaire de la vûë de ſon bonheur en s'uniſſant à Dieu, pouvoit ſuffire pour l'attacher à ſon devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par un plaiſir prévenant. Il étoit de cette ſorte en pleine liberté. Et c'eſt peut-être dans cet état que l'Ecriture ſainte nous le veut repréſenter par ces paroles: *Dieu a fait l'homme dés le commencement, & aprés lui avoir propoſé ſes commandemens il l'a laiſſé à lui même*: c'eſt-à-dire ſans le déterminer par le goût de quelque plaiſir prévenant, le tenant ſeulement attaché à lui par la vûë claire de ſon bien, & de ſon dévoir. Mais l'expérience a fait voir à la honte du libre arbitre, & à la gloire de Dieu ſeul, la fragilité dont Adam étoit capable, dans un état auſſi reglé & auſſi heureux que celui où il étoit avant ſon péché.

Deus ab initio conſtituit hominem & reliquit illum in manu conſilij ſui, adiecit mandata & præcepta ſua &c. Eccl. 15. 14.

Mais on ne peut pas dire, qu'Adam ſe portât à la recherche & à l'uſage des choſes ſenſibles, par une connoiſſance exacte du rapport, qu'elles pouvoient avoir avec ſon corps. Car enfin, s'il avoit fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de ſon corps, & le rapport qui réſultoit des unes avec les autres, pour juger ſi dans la chaleur préſente de ſon ſang, & dans mille autres diſpoſitions de ſon corps, ce fruit eût été bon pour ſa nourriture; il eſt viſible, que des choſes qui étoient indignes de l'application de ſon eſprit, en euſſent entiérement rempli la capacité; & cela même aſſez inutilement, parce qu'il ne ſe fût pas conſervé longtems par cette ſeule voie.

Si l'on conſidére donc, que l'eſprit d'A-

dam n'étoit pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous diſions qu'il ne connoiſſoit pas toutes les propriétez des corps qui l'environnoient, puiſqu'il eſt conſtant que ces propriétez ſont infinies. Et ſi l'on accorde, ce qui ne ſe peut nier, avec quelque attention, que ſon eſprit n'étoit pas fait pour examiner les mouvemens & les configurations de la matiére, mais pour être continuellement appliqué à Dieu; l'on ne pourra pas trouver à redire, ſi nous aſſurons, que c'eût été un deſordre & un déréglement, dans un tems où toutes choſes devoient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de ſe détourner l'eſprit de la vûë des perfections de ſon vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avoit donc les mêmes ſens que nous, par leſquels il étoit averti ſans être détourné de Dieu, de ce qu'il devoit faire pour ſon corps. Il ſentoit comme nous des plaiſirs, & même des douleurs ou des dégouts prévenans & indéliberez. Mais ces plaiſirs & ces douleurs ne pouvoient le rendre eſclave, ni malheureux comme nous; parce qu'étant maître abſolu des mouvemens qui s'excitoient dans ſon corps, il les arrêtoit incontinent aprés qu'ils l'avoient averti, s'il le ſouhaitoit ainſi; & ſans doute il le ſouhaitoit toûjours à l'égard de la douleur. Heureux & nous auſſi, s'il eût fait la même choſe à l'égard du plaiſir; & s'il ne ſe fût point diſtrait volontairement de la préſence de ſon Dieu, en laiſſant remplir la capacité de ſon eſprit de la beauté & de la douceur eſpérée d'un fruit deffendu, ou peut être d'une joie préſomptueuſe excitée dans ſon ame à la vûë de ſes perfections naturelles.

Mais aprés qu'il eût péché, ces plaiſirs qui ne

faiſoient que l'avertir avec reſpect, & ces douleurs qui ſans troubler ſa félicité lui faiſoient ſeulement connoître, qu'il pouvoit la perdre & devenir mal-heureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses ſens & ſes paſſions ſe révoltérent contre lui, ils n'obéïrent plus à ſes ordres, & ils le rendirent comme nous, eſclave de toutes les choſes ſenſibles.

Ainſi les ſens & les paſſions ne tirent point leur naiſſance du péché, mais ſeulement cette puiſſance qu'ils ont de tyranniſer des pécheurs : & cette puiſſance n'eſt pas tant un deſordre du côté des ſens, que de celui de l'eſprit & de la volonté des hommes, qui n'étant plus ſi étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumiére & cette force, par laquelle ils conſervoient leur liberté, & leur bon-heur.

Reméde au deſordre que le péché originel a causé dans le monde, & le fondement de la Morale Chrétienne.

On doit conclure en paſſant de ces deux maniéres, ſelon leſquelles nous venons d'expliquer les deſordres du péché, qu'il y a deux choſes néceſſaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La premiere eſt, qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pancher, & qui nous attire vers les biens ſenſibles, en retranchant continüellement de nos plaiſirs, & en mortifiant la ſenſibilité de nos ſens par la pénitence, & par la circonciſion du cœur.

La ſeconde eſt, qu'il faut demander à Dieu le poids de ſa Grace, & cette *délectation prévenante*, que JESUS-CHRIST nous a particuliérement méritée, ſans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il péſera toûjours ; & ſi peu qu'il péſe, il nous entraînera infailliblement dans le péché & dans le deſordre.

Ces deux choſes ſont abſolument néceſſaires pour rentrer, & pour perſéverer dans nôtre devoir. La raiſon, comme l'on voit, s'accorde par-

faitement avec l'Evangile, & l'un & l'autre nous apprennent, que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché, ſont des préparations néceſſaires, afin que le poids de la Grace nous redreſſe, & nous attache à Dieu.

Mais quoi que dans l'état où nous ſommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos ſens, on n'en doit pas conclure, qu'ils ſoient abſolument corrompus & mal réglez. Car ſi l'on conſidére, qu'ils nous ſont donnez pour la conſervation de nôtre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduiſent d'une maniére ſi juſte & ſi fidelle à leur fin, qu'il ſemble que c'eſt à tort, qu'on les accuſe de corruption & de déréglement. Ils avertiſſent ſi promptement l'ame par la douleur & par le plaiſir, par les goûts agréables & deſagréables, & par les autres ſenſations, de ce qu'elle doit faire, ou ne faire pas pour la conſervation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raiſon, que cet ordre, & cette exactitude ſoient une ſuite du péché.

II. Ce ne ſont pas nos ſens qui nous ietrent dans l'erreur, mais le mauvais uſage de nôtre liberté.

Nos ſens ne ſont donc pas ſi corrompus qu'on s'imagine; mais c'eſt le plus intérieur de nôtre ame, c'eſt nôtre liberté qui eſt corrompuë. Ce ne ſont pas nos ſens qui nous trompent, mais c'eſt nôtre volonté qui nous trompe par ſes jugemens précipitez. Quand on voit par exemple de la lumiére, il eſt tres-certain que l'on voit de la lumiére: quand on ſent de la chaleur, on ne ſe trompe point de croire que l'on en ſent, ſoit devant ou aprés le péché. Mais on ſe trompe, quand on juge, que la chaleur que l'on ſent, eſt hors de l'ame qui la ſent, comme nous expliquerons dans la ſuite.

Les ſens ne nous jetteroient donc point dans l'erreur, ſi nous faiſions bon uſage de nôtre li-

berté, & ſi nous ne nous ſervions point de leur rapport, pour juger des choſes avec trop de précipitation. Mais parce qu'il eſt tres-difficile de s'en empêcher, & que nous y ſommes quaſi contraints, à cauſe de l'étroite union de nôtre ame avec nôtre corps, voici de quelle maniére nous nous devons conduire dans leur uſage, pour ne point tomber dans l'erreur.

III. Régle pour éviter l'erreur dans l'uſage de ſes ſens.

Nous devons obſerver exactement cette régle, *de ne iuger iamais par les ſens de la vérité abſoluë des choſes, ou de ce qu'elles ſont en elles-mêmes, mais ſeulement du rapport qu'elles ont avec nôtre corps*; parce qu'en effet ils ne nous ſont point donnez pour connoître la vérité des choſes en elles-mêmes, mais ſeulement pour la conſervation de nôtre corps.

Mais afin qu'on ſe défaſſe tout-à-fait de la facilité & de l'inclination, que l'on a à ſuivre ſes ſens dansla recherche de la vérité, on va faire dans les Chapitres ſuivans une déduction des principales, & des plus générales erreurs où ils nous jettent, & l'on reconnoîtra manifeſtement la vérité des choſes que l'on vient d'avancer.

CHAPITRE VI.

I. *Des erreurs de la vûë à l'égard de l'étenduë en ſoi.* II. *Suite de ces erreurs ſur des obiets inviſibles.* III. *Des erreurs de nos yeux touchant l'étenduë conſidérée par rapport.*

LA vûë eſt le premier, le plus noble & le plus étendu de tous les ſens, de ſorte que s'ils nous étoient donnez pour découvrir la vérité des choſes, elle y auroit ſeule plus de part que tous les autres enſemble. Ainſi il ſuffira de ruiner l'au-

torité que les yeux ont ſur la raiſon, pour nous détromper, & pour nous porter a une défiance générale de tous nos ſens.

Nous allons donc faire voir, que nous ne devons point nous appuier ſur le témoignage de nôtre vûë, pour juger de la vérité des choſes en elles-mêmes, mais ſeulement pour conſerver nôtre vie; que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous repréſentent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures & dans leurs mouvemens, dans la lumiére & dans les couleurs, qui ſont les ſeules choſes que nous voyons; que toutes ces choſes ne ſont point telles qu'elles nous paroiſſent, que tout le monde s'y trompe, & que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre eſt infini.

1. *Des erreurs de la vuë, au regard de l'étenduë en ſoi.*

Nous commençons par l'étenduë; & voici les preuves, qui nous font croire, que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle eſt. On voit aſſez ſouvent avec des lunettes, des animaux beaucoup plus petits, qu'un grain de ſable qui eſt preſque inviſible: * on en a vû même de mille fois plus petits. Ces atomes vivans marchent auſſi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes & des pieds, des os dans ces jambes pour les ſoûtenir, des muſcles pour les remuër, des tendons & une infinité de fibres dans chaque muſcle, & enfin du ſang ou des eſprits animaux extrêmement ſubtils & déliez, pour remplir ou pour faire mouvoir ſucceſſivement ces muſcles. Il n'eſt pas poſſible ſans cela, de concevoir, qu'ils vivent, qu'ils ſe nourriſſent, & qu'ils tranſportent leur petit corps en différens lieux, ſelon les differentes impreſſions des objets: ou plûtôt il n'eſt pas poſſible que ceux mêmes qui ont employé toute leur vie à l'anatomie, & à la recherche de la nature, ſe repréſentent le nombre, la diverſité,

* Journal des Scavans du 12. Nov. 1668.

&

& la délicateſſe de toutes les parties, dont ces petits corps ſont néceſſairement compoſez pour vivre, & pour exécuter toutes les choſes que nous leur voyons faire.

L'imagination ſe perd, & s'étonne à la vûë d'une ſi étrange petiteſſe, elle ne peut atteindre, ni ſe prendre à des parties, qui n'ont point de priſe pour elle; & quoi que la raiſon nous convainque de ce qu'on vient de dire, les ſens & l'imagination s'y oppoſent, & nous obligent ſouvent d'en douter.

Nôtre vûë eſt tres-limitée, mais elle ne doit pas limiter ſon objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étenduë, a des bornes fort étroites; mais il ne ſuit pas de là, que l'étenduë en ait. Elle eſt ſans doute infinie en un ſens; & cette petite partie de matiére, qui ſe cache à nos yeux, eſt capable de contenir un monde, dans lequel il ſe trouvera autant de choſes, quoi que plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les devorent, & qui leur ſont imperceptibles à cauſe de leur petiteſſe effroyable, de même que ces autres nous ſont imperceptibles. Ce qu'un ciron eſt à nôtre égard, ces animaux le ſont à un ciron; & peut-être qu'il y en a dans la nature, de plus petits, & de plus petits à l'infini, dans cette proportion ſi étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonſtrations évidentes & Mathématiques, de la diviſibilité de la matiére à l'infini: & cela ſuffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits, & plus petits à l'infini, quoi que nôtre imagination s'en effarouche. Dieu n'a fait la matiére, que pour en former des Ouvrages admirables: & puiſque

nous ſommes certains, qu'il n'y a point de parties, dont la petiteſſe ſoit capable de borner ſa puiſſance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter, & diminuër ainſi ſans raiſon l'idée d'un ouvrier infini, en meſurant ſa puiſſance & ſon addreſſe par nôtre imagination qui eſt finie ?

L'expérience nous a déja détrompez en partie, en nous faiſant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions-nous qu'ils fuſſent les derniers & les plus petits de tous? Pour moi je ne voi pas qu'il y ait raiſon de ſe l'imaginer. Il eſt au contraire bien plus vrai-ſemblable de croire, qu'il y en a de beaucoup plus petits, que ceux que l'on a découverts ; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microſcopes, comme les microſcopes manquent aux petits animaux.

Lors qu'on examine au milieu de l'hyver, le germe de l'oignon d'une tulippe, avec une ſimple loupe ou verre convexe, ou même ſeulement avec les yeux, on découvre fort aiſément dans ce germe, les feüilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent compoſer la fleur ou la tulippe, cette petite partie triangulaire qui renferme la graine & les ſix petites colomnes qui l'environnent dans le fond de la tulippe. Ainſi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulippe ne renferme une tulippe toute entiére.

Il eſt raiſonnable de croire la même choſe du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, & généralement de toutes ſortes d'arbres & de plantes, quoi que cela ne ſe puiſſe pas voir avec les yeux, ni même avec le microſcope ; & l'on peut dire avec quelque aſſûrance, que tous les arbres ſont en petit dans le germe de leur ſemence.

Digitized by

Il ne paroît pas même déraiſonnable de penſer, qu'il y a des arbres infinis dans un ſeul germe ; puiſqu'il ne contient pas ſeulement l'arbre dont il eſt la ſemence, mais auſſi un tres-grand nombre d'autres ſemences, qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres, & de nouvelles ſemences d'arbres ; leſquelles nouvelles ſemences conſerveront peut-être encore dans une petiteſſe incomprehenſible, d'autres arbres, & d'autres ſemences auſſi fecondes que les premiéres ; & ainſi à l'infiny. De ſorte que, ſelon cette penſée qui ne peut paroître impertinente & bizarre, qu'à ceux qui meſurent les merveilles de la puiſſance infinie d'un Dieu, avec les idées de leurs ſens & de leur imagination, on pourroit dire que dans un ſeul pepin de pomme, il y auroit des pommiers, des pommes, & des ſemences de pommiers pour des ſiécles infinis ou preſque infinis, dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans ſa ſemence ; & que la nature ne fait que développer ces petits arbres, en donnant un accroiſſement ſenſible, à celui qui eſt hors de ſa ſemence, & des accroiſſemens inſenſibles mais tres-réels, à ceux qu'on conçoit être dans leurs ſemences à proportion de leur grandeur : car on ne peut pas douter, qu'il ne puiſſe y avoir des corps aſſez petits pour s'inſinüer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs ſemences, & pour leur ſervir ainſi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes & de leurs germes, on le peut auſſi penſer des animaux, & du germe dont ils ſont produits. On voit dans le germe de l'oignon d'une tulippe, une tulippe entiére. * On voit auſſi dans le germe d'un œuf frais, & qui n'a point encore été couvé, un poulet qui eſt peut-être entiérement formé. *On voit des grenoüilles dans les œufs de grenoüilles & on

Le germe de l'œuf eſt une petite tache blanche, qui eſt ſur le jaune.

* *V.* Le liv. *De formatione pulli in ovo* de M. Malpighi.

verra encore d'autres animaux dans leurs germes, lors qu'on aura aſſez d'addreſſe & d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'eſprit s'arrête avec les yeux: car la vûë de l'eſprit a bien plus d'étenduë, que la vûë du corps. Nous devons donc penſer outre cela, que tous les corps des hommes & des animaux, qui naitront juſqu'à la conſommation des ſiécles, ont peut-être été produits dés la création du monde; je veux dire, que les femelles des premiers animaux ont peut-être été créés, avec tous ceux de même eſpéce qu'ils ont engendrez, & qu'ils engendreront dans la ſuite.

* *V. Miraculum naturæ* de M. Suvammerdam.

On pourroit encore pouſſer davantage cette penſée, & peut-être avec beaucoup de raiſon & de vérité; mais on appréhende avec ſujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les Ouvrages de Dieu: on n'y voit qu'infinitez par tout, & non ſeulement nos ſens & nôtre imagination ſont trop limitez pour les comprendre, mais l'eſprit même, tout pur & tout dégagé qu'il eſt de la matiére, eſt trop groſſier & trop foible, pour pénétrer le plus petit des Ouvrages de Dieu. Il ſe perd, il ſe diſſipe, il s'ébloüit, & il s'effraye à la vûë de ce qu'on appelle un atome ſelon le langage des ſens. Mais toutefois l'eſprit pur a cet avantage ſur les ſens & ſur l'imagination, qu'il reconnoit ſa foibleſſe, & la grandeur de Dieu, & qu'il apperçoit l'infini dans lequel il ſe perd: au lieu que nôtre imagination & nos ſens rabbaiſſent les Ouvrages de Dieu, & nous donnent une ſotte confiance, qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir d'idée de toutes ces choſes, que nous découvrons avec les microſcopes, & par la raiſon. Nous n'appercevons point par nôtre vûë, de plus petit corps qu'un ciron, ou une mite: La moitié d'un ciron, n'eſt rien, ſi

nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'eſt qu'un point de Mathématique à ſon égard, on ne peut la diviſer ſans l'anéantir. Nôtre vûë ne nous repréſente donc point l'étenduë, ſelon ce qu'elle eſt en elle-même ; mais ſeulement ce qu'elle eſt par rapport à nôtre corps : & parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport conſidérable à nôtre corps, & que cela ne peut ni le conſerver ni le détruire, nôtre vûë nous le cache entiérement.

Mais ſi nous avions les yeux faits comme les microſcopes, ou plûtôt ſi nous étions auſſi petits que les cirons & les mites, nous jugerions de la grandeur des corps bien d'une autre maniére; car ſans doute ces petits animaux ont les yeux diſpoſez pour voir ce qui les environne, & leur propre corps,beaucoup plus grand que nous ne le voyons: puiſqu'autrement, ils n'en pourroient pas recevoir les impreſſions néceſſaires à la conſervation de leur vie, & qu'ainſi les yeux qu'ils ont, leur ſeroient entiérement inutiles.

Mais afin d'expliquer les choſes à fond, nous devons conſidérer, que nos propres yeux ne ſont en effet que des lunettes naturelles ; que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes ; & que ſelon la figure du cryſtalin, & ſon éloignement de la rétine, nous voyons les objets fort différemment : de ſorte qu'on ne peut pas aſsûrer, qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui les voyent de la même grandeur, puiſqu'on ne peut pas aſsûrer, que leurs yeux ſoient tout-à-fait ſemblables.

C'eſt une propoſition qui doit être reçûë de tous ceux qui ſe mêlent d'Optique, que les objets qui paroiſſent egalement éloignez, ſont vûs d'autant plus grands, que la figure qui s'en trace au fond de l'œil eſt plus grande. Or il eſt con-

ſtant, que dans les yeux des perſonnes qui ont le cryſtalin plus convexe, il ſe trace des images plus petites, à proportion de leur convexité. Ceux donc qui ont la vûë courte, ayant le cryſtalin plus convexe, voyent les objets plus petits, que ceux qui l'ont à l'ordinaire, ou que les vieillards qui ont beſoin de lunettes pour lire, mais qui voyent parfaitement bien de loin; puiſque ceux qui ont la vûe la plus courte, ont néceſſairement le criſtalin le plus convexe, ſi on ſuppoſe égalité dans les autres parties de leurs yeux.

Il n'y a rien de ſi facile que de démontrer géométriquement toutes ces choſes, & ſi elles n'étoient de la nature de celles qui ſont aſſez connuës, on s'arrêteroit davantage à les prouver: mais parce que pluſieurs perſonnes ont déja traité ces matiéres, on prie ceux qui s'en veulent inſtruire, de les conſulter.

Puiſqu'il n'eſt pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui voyent les objets de la même grandeur; & que pour l'ordinaire un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, ſelon les obſervations que l'on en a faites, qui ſont rapportées dans le Journal des Sçavans de Rome, du mois de Janvier 1669, il eſt viſible, qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raiſon qui nous prouve, que nous ne ſçaurions déterminer quelle eſt la grandeur abſoluë des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étenduë d'un pied en quarré, ou de celle de nôtre propre corps, afin que cette idée nous le repréſente tel qu'il eſt. Car la raiſon nous apprend, que le plus petit de tous les corps ne ſeroit point petit s'il étoit ſeul, puiſqu'il eſt composé d'un nombre infini de parties, de chacune deſquelles Dieu peut former une terre, qui ne

ſeroit qu'un point au regard des autres jointes enſemble. Ainſi l'eſprit de l'homme n'eſt pas capable de ſe former une idée aſſez grande, pour comprendre & pour embraſſer la plus petite étenduë qui ſoit au monde, puiſqu'il eſt borné, & que cette idée doit être infinie.

Il eſt vrai, que l'eſprit peut connoître à-peu-prés les rapports qui ſe trouvent entre ces infinis, dont le monde eſt composé; que l'un, par exemple, eſt double de l'autre, & qu'une toiſe contient ſix pieds : mais cependant il ne peut ſe former une idée, qui repréſente ce que ces choſes ſont en elles-mêmes.

Je veux toutefois ſuppoſer, que l'eſprit ſoit capable d'idées, qui égalent ou qui meſurent l'étendue des corps que nous voyons; car il eſt aſſez difficile de bien perſuader aux hommes le contraire : examinons donc ce qu'on peut conclure de cette ſuppoſition. On en conclura ſans doute, que Dieu ne nous trompe pas; qu'il ne nous a pas donné des yeux ſemblables aux lunettes, qui groſſiſſent ou qui diminüent les objets; & qu'ainſi nous devons croire que nos yeux nous repréſentent les choſes comme elles ſont.

Il eſt vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons ſouvent nous mêmes, en jugeant des choſes avec trop de précipitation. Car nous jugeons ſouvent que les choſes dont nous avons des idées, exiſtent, & même que ces choſes ſont tout-à-fait ſemblables à ces idées, & il arrive ſouvent, que ces objets ne ſont point ſemblables à nos idées, & même qu'ils n'exiſtent point.

Il ne s'enſuit pas qu'une choſe exiſte de ce que nous en avons l'idée, & encore moins qu'elle ſoit entiérement ſemblable à l'idée que nous en

avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée ſenſible de grandeur, lors qu'une toiſe eſt devant nos yeux, il ne s'enſuit pas que cette toiſe n'ait que l'étenduë qui nous eſt repréſentée par cette idée. Car premiérement, tous les hommes n'ont pas la même idée ſenſible de cette toiſe, puiſque tous n'ont pas les yeux diſpoſez de la même façon. Secondement, une même perſonne n'a pas la même idée ſenſible d'une toiſe, lorſqu'il voit cette toiſe avec l'œil droit & enſuite avec le gauche, comme nous avons déja dit. Enfin il arrive ſouvent que la même perſonne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différents tems, ſelon qu'elle les croit plus ou moins éloignez, comme nous expliquerons ailleurs.

C'eſt donc un préjugé, qui n'eſt appuyé ſur aucune raiſon, que de croire, qu'on voit les corps ſelon leur véritable grandeur. Car nos yeux ne nous étant donnez, que pour la conſervation de nôtre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir, en nous faiſant avoir des idées des objets, qui luy ſoient bien proportionnées.

Mais pour mieux comprendre, ce que nous devons juger de l'étenduë des corps ſur le rapport de nos yeux; imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, & d'une portion de matiére de la groſſeur d'une balle, un ciel & une terre, & des hommes ſur cette terre, avec les mêmes proportions qui ſont obſervées dans ce grand monde. Ces petits hommes ſe verroient les uns les autres, & les parties de leurs corps, & même les petits animaux qui ſeroient capables de les incommoder; car autrement leurs yeux leur ſeroient inutiles pour leur conſervation. Il eſt donc manifeſte dans cette ſuppoſition, que ces petits hommes auroient des idées de la grandeur des corps, bien différentes des nôtres, puiſqu'ils regarderoient leur petit

monde qui ne ſeroit qu'une balle à nôtre égard, comme des eſpaces infinis, à-peu-prés de même que nous jugeons du monde dans lequel nous ſommes.

Ou bien ſi on le trouve plus facile à concevoir, penſons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaſte, que celle que nous habitons; de ſorte que cette nouvelle terre ſoit à la nôtre, comme la nôtre ſeroit à celle dont nous venons de parler dans la ſuppoſition précédente. Penſons outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties, qui compoſeroient ce nouveau monde, la même proportion, que dans celles qui compoſent le nôtre. Il eſt certain que les hommes de ce dernier monde, ſeroient plus grands qu'il n'y a d'eſpace entre nôtre terre, & les étoiles les plus éloignées que nous voyons: & cela étant, il eſt viſible que s'ils avoient les mêmes idées de l'étenduë des corps, que nous en avons, ils ne pourroient pas diſtinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, & ils envertoient quelques autres d'une groſſeur énorme: en ſorte qu'il eſt ridicule de penſer qu'ils viſſent les choſes de la même grandeur que nous les voyons.

Il eſt manifeſte dans les deux ſuppoſitions que nous venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde, auroient des idées de la grandeur des corps, bien différentes des nôtres, puiſque leurs yeux leur feroient avoir des idées des objets qui ſeroient autour d'eux, proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or ſi ces hommes aſsûroient hardiment ſur le témoignage de leurs yeux, que les corps ſeroient de la grandeur qu'ils les verroient, il eſt viſible qu'ils ſe tromperoient; perſonne n'en peut douter: cependant il eſt certain, que ces hommes auroient tout autant de raiſon que nous, de deffendre leur

ſentiment. Apprenons donc par leur exemple, que nous ſommes tres-incertains de la grandeur des corps que nous voyons, & que tout ce que nous en pouvons ſçavoir par nôtre vûë, n'eſt que le rapport qui eſt entr'eux & le nôtre : en un mot, que nos yeux ne nous ſont pas donnez pour juger de la vérité des choſes, mais ſeulement pour nous faire connoître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque choſe.

Mais les hommes ne ſe fient pas ſeulement à leurs yeux pour juger des objets viſibles : ils s'y fient même pour juger de ceux qui ſont inviſibles. Dés qu'ils ne voyent point certaines choſes, ils en concluent qu'elles ne ſont point, attribüant ainſi à la vûë une pénétration en quelque façon infinie. C'eſt ce qui les empêche de reconnoître les véritables cauſes d'une infinité d'effets naturels ; car s'ils les rapportent à des facultez & à des qualitez imaginaires, c'eſt ſouvent parce qu'ils ne voyent pas celles qui ſont réelles, leſquelles conſiſtent dans les différentes configurations de ces corps.

Ils ne voyent point, par exemple, les petites parties de l'air & de la flâme, encore moins celles de la lumiére, ou d'une autre matiére encore plus ſubtile ; & cela les porte à ne pas croire qu'elles exiſtent, ou à juger qu'elles ſont ſans force & ſans action. Ils recourent à des qualitez occultes, ou à de ſemblables chiméres, pour expliquer tous les effets dont ces parties imperceptibles ſont la cauſe naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vuide, pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes, qu'à la peſanteur de l'air ; à des qualitez de la Lune, pour le flux & reflux de la Mer, qu'au preſſement de l'atmoſphére, c'eſt-à-dire de l'air qui environne la terre ; à des facultez *attractives*

dans le Soleil pour l'élévation des vapeurs, qu'au ſimple mouvement d'impulſion causé par les parties de la matiére ſubtile qu'il répand ſans ceſſe.

Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux, qui n'ont recours qu'à du ſang & à de la chair, pour rendre raiſon de tous les mouvemens des animaux, des habitudes même, & de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, & par conſéquent ſans une capacité ſuffiſante pour conſerver des veſtiges d'un nombre preſque infini de choſes qui y ſont. Ils aiment mieux admettre ſans le concevoir, une ame dans les bêtes qui ne ſoit ni corps ni eſprit, des qualitez & des eſpeces intentionnelles pour les habitudes, & pour la mémoire des hommes; deſquelles choſes cependant on ne trouve point de notion particuliére dans ſon eſprit.

On ſeroit trop long, ſi on s'arrêtoit à faire le dénombrement des erreurs, auſquelles ce préjugé nous porte: il y en a tres-peu dans la Phyſique; auſquelles il n'ait donné quelque occaſion; & ſi on y veut faire une forte réflexion, on en ſera peut-être étonné.

Mais quoi qu'on ne veüille pas trop s'arrêter à ces choſes, on a pourtant de la peine à ſe taire ſur le mépris que les hommes font ordinairement des inſectes, & des autres petits animaux qui naiſſent d'une matiére qu'ils appellent corrompuë. C'eſt un mépris injuſte, qui n'eſt fondé que ſur l'ignorance de la choſe qu'on mépriſe, & ſur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de mépriſable dans la nature, & tous les Ouvrages de Dieu ſont dignes qu'on les reſpecte, puiſque Dieu même n'y trouve rien à redire. Les plus petits moucherons ſont auſſi parfaits, que les animaux les plus énormes. Les proportions de

leurs membres ſont auſſi juſtes que celles des autres ; & il ſemble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornemens pour récompenſer la petiteſſe de leur corps. Ils ont des courones, des aigretes, & d'autres ajuſtemens ſur leurs têtes, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer ; & je puis dire hardiment, que tous ceux qui ne ſe ſont jamais ſervi que de leurs yeux, n'ont jamais rien vû de ſi beau, de ſi juſte, ni même de ſi magnifique dans les maiſons des plus grands Princes, que ce qu'on voit avec des lunettes ſur la tête d'une ſimple mouche.

Il eſt vrai que ces choſes ſont fort petites, mais il eſt encore plus ſurprenant qu'il ſe trouve tant de beautez ramaſsées dans un ſi petit eſpace ; & quoi qu'elles ſoient fort communes, elles n'en ſont pas moins eſtimables, & ces animaux n'en ſont pas moins parfaits en eux-mêmes : mais au contraire Dieu en paroît plus admirable, qui a fait avec tant de profuſion & de magnificence un nombre preſqu'infini de miracles en les produiſant.

Cependant nôtre vûë nous cache toutes ces beautez, elle nous fait mépriſer tous ces Ouvrages de la nature, ſi dignes de nôtre admiration ; & à cauſe que ces animaux ſont petits par rapport à nôtre corps, elle nous les fait conſidérer comme petits abſolument, & enſuite comme mépriſables à cauſe de leur petiteſſe, comme ſi les corps pouvoient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point ſuivre les impreſſions de nos ſens dans le jugement, que nous portons de la grandeur des corps : & quand nous dirons, par exemple, qu'un oiſeau eſt petit, ne l'entendons pas abſolument, car rien n'eſt grand ni petit en ſoi : & un oiſeau même eſt grand par rapport à une mouche, & s'il eſt petit à l'égard de nôtre

corps, il ne s'enſuit pas qu'il le ſoit abſolument, puiſque nôtre corps n'eſt pas une régle abſoluë, ſur laquelle nous devions meſurer les autres. Il eſt lui-même tres-petit par rapport à la terre ; & la terre par rapport au cercle, que le Soleil ou la terre même décrivent à l'entour l'un de l'autre ; & ce cercle par rapport à l'eſpace contenu entre nous & les étoiles fixes, & ainſi en continuant, car nous pouvons toûjours imaginer des eſpaces plus grands & plus grands à l'infini.

III. De l'erreur de nos yeux touchant l'étenduë des corps par rapport les uns aux autres.

Mais il ne faut pas nous imaginer, que nos ſens nous apprennent au juſte le rapport, que les autres corps ont avec le nôtre : car l'exactitude & la juſteſſe ne ſont point eſſentielles aux connoiſſances ſenſibles, qui ne doivent ſervir qu'à la conſervation de la vie. Il eſt vrai que nous connoiſſons aſſez exactement le rapport que les corps qui ſont proche de nous ont avec le nôtre ; mais à proportion que ces corps s'éloignent, nous les connoiſſons moins, parce qu'alors ils ont moins de rapport avec nôtre corps. L'idée ou le ſentiment de grandeur, que nous avons à la vûë de quelque corps, diminuë à proportion que ce corps eſt moins en état de nous nuire : & cette idée ou ce ſentiment s'étend à meſure que ce corps s'approche de nous, ou plûtôt à meſure que le rapport qu'il a avec nôtre corps s'augmente. Enfin ſi ce rapport ceſſe tout-à-fait, je veux dire, ſi quelque corps eſt ſi petit ou ſi éloigné de nous qu'il ne puiſſe nous nuire, nous n'en avons plus aucun ſentiment. De ſorte que par la vûë nous pouvons quelquefois juger à-peu-prés du rapport, que les corps ont avec le nôtre, & de celui qu'ils ont entr'eux ; mais nous ne devons jamais croire, qu'ils ſoient de la grandeur qu'ils nous paroiſſent.

Nos yeux, par exemple, nous repréſentent le

Soleil & la Lune de la largeur d'un ou de deux pieds ; mais il ne faut pas nous imaginer, comme Epicure & Lucréce, qu'ils n'ayent véritablement que cette largeur. La même Lune nous ſemble à la vûë beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, & néanmoins on ne doute pas qu'elle ne ſoit ſans comparaiſon plus petite. De méme nous voyons tous les jours ſur la terre deux ou pluſieurs choſes, deſquelles nous ne ſçaurions aſsûrer, laquelle eſt la plus grande, parce qu'il eſt néceſſaire pour en juger d'en connoître la juſte diſtance, ce qu'il eſt tres-difficile de ſçavoir.

Nous avons même de la peine à juger avec quelque certitude du rapport, qui ſe trouve entre deux corps, qui ſont tout proche de nous : il les faut prendre entre nos mains, & les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, & avec tout cela nous héſitons ſouvent, ſans en pouvoir rien aſsûrer. Cela ſe reconnoît viſiblement, lors qu'on veut examiner la grandeur de quelques piéces de monoye preſqu'égales : car alors on eſt obligé de les mettre les unes ſur les autres, pour voir d'une maniére plus ſeûre que par la vûë, ſi elles conviennent en grandeur. Nos yeux ne nous trompent donc pas ſeulement dans la grandeur des corps, qu'ils nous repréſentent, mais auſſi dans le rapport que les corps ont entr'eux.

Digitized by Google

CHAPITRE VII.

I. *Des erreurs de nos yeux touchant les figures.* II. *Nous n'avons aucune connoiſſance des plus petites.* III. *Que la connoiſſance, que nous avons des plus grandes, n'eſt pas exacte* IV. *Explication de certains iugemens naturels, qui nous empêchent de nous tromper.* V. *Que ces mêmes iugemens nous trompent dans des rencontres particuliéres.*

I.
Des erreurs de nôtre vuë touchant les figures

NOTRE vûë nous porte moins à l'erreur, quand elle nous repréſente les figures, que quand elle nous repréſente toute autre choſe ; parce que la figure en ſoi n'eſt rien d'abſolu, & que ſa nature conſiſte dans le rapport, qui eſt entre les parties qui terminent quelque eſpace, & un point que l'on conçoit dans cet eſpace, & que l'on peut appeller, comme dans le cercle, centre de la figure. Cependant nous nous trompons en mille maniéres dans les figures, & nous n'en connoiſſons jamais aucune par les ſens dans la derniere exactitude.

II.
Que nous n'avons aucune connoiſſance des plus petites.

Nous venons de prouver que nôtre vûë ne nous fait pas voir toute ſorte d'étenduë, mais ſeulement celle, qui a une proportion aſſez conſidérable avec nôtre corps ; & que pour cette raiſon nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux, ni celles qui compoſent tous les corps tant durs que liquides. Ainſi ne pouvans appercevoir ces parties à cauſe de leur petiteſſe, il s'enſuit que nous n'en pouvons appercevoir les figures, puiſque la figure des corps n'eſt que le terme qui les borne. Voilà donc déja un nombre preſque infini de figures, & même plus grand que

Digitized by Google

nos yeux ne nous le découvrent point; & ils portent même l'esprit qui se fie trop à leur capacité, & qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III. *Que la connoissance que nous avons des plus grandes, n'est point exacte.*

Pour les corps proportionnez à nôtre vûë, qui sont en tres-petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à-peu-prés leur figure, mais nous ne la connoissons jamais exctement par les sens : nous ne pouvons pas même nous assurer par la vûë, si un rond & un quarré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse, & un paralelogramme ; quoi que ces figures soient entre nos mains, & tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue. Il nous faut pour cela une régle : mais quoi ? nous ne sçavons pas, si la régle même est telle que nous la supposons devoir être, & nous ne pouvons nous en assûrer entiérement ; & cependant sans la ligne, on ne peut jamais connoitre aucune figure, comme tout le monde sçait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout-proche de nos yeux & entre nos mains : mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement, dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux ; Je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire : on les apprendra aisément dans quelque livre d'Optique, ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car puisque les Peintres sont obligez de les changer presque toutes, afin qu'elles paroissent dans leur naturel, & de peindre par exemple des cercles, comme des ellipses ; c'est une marque infaillible des erreurs de nôtre vûë dans les objets, qui ne sont pas

Digitized by Google

peints : mais ces erreurs ſont corrigées par de nouvelles ſenſations qu'on pourroit peut-être regarder comme une eſpece de jugemens naturels, & qu'on pourroit appeller jugemens des ſens.

IV.

Explication de certains jugemens naturels qui nous empechent de nous tromper.

Quand nous regardons un cube par exemple, il eſt certain que tous les côtez que nous en voyons, ne font preſque jamais de projection, ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux ; puiſque l'image de chacun de ces côtez qui ſe peint ſur la rétine ou nerf optique eſt fort ſemblable à un cube peint en perſpective : & par conſéquent la ſenſation que nous en avons nous devroit repréſenter les faces du cube comme inégales, puiſqu'elles ſon inégales dans un cube en perſpective : cependant nous les voyons toutes égales, & nous ne nous trompons point.

Or l'on pourroit dire que cela arrive par une eſpéce de jugement que nous faiſons naturellement, ſçavoir, que les faces du cube les plus éloignées ne doivent pas former ſur le fond de nos yeux des images auſſi grandes, que celles qui ſont plus proches. Mais, comme les ſens ne font que ſentir & ne jugent jamais à proprement parler ; il eſt certain que ce jugement n'eſt qu'une ſenſation compoſée laquelle par conſéquent peut quelquefois être fauſſe.

Cependant ce qui n'eſt en nous que ſenſation, pouvant être conſidéré par rapport à l'Auteur de la nature qui l'excite en nous comme une eſpéce de jugement, je parle quelquefois des ſenſations comme des jugemens naturels ; parceque cette maniére de parler ſert à rendre raiſon des choſes, comme on le peut voir ici, dans le 9. chapitre vers la fin ; & en pluſieurs autres endroits.

V.

Que ces memes jugemens nous trompent dans

Quoi que ces jugemens dont je parle nous ſervent à corriger nos ſens en mille façons différentes, & que ſans eux nous nous tromperions preſque

quelques rencontres particulieres.

toûjours, cependant ils ne laiſſent pas de nous être des occaſions d'erreur. S'il arrive par exemple que nous voyons le haut d'un clocher derriére une grande muraille, ou derriére une montagne, il nous paroîtra aſſez proche & aſſez petit. Que ſi aprés nous le voyons dans la même diſtance, mais avec pluſieurs terres & pluſieurs maiſons entre nous & lui, il nous paroîtra ſans doute plus éloigné & plus grand, quoique dans l'une & dans l'autre maniére la projection des rayons du clocher ou l'image du clocher qui ſe peint au fond de nôtre œil ſoit toute la même. Or ſi on le veut, cela vient d'un jugement que nous faiſons naturellement, ſçavoir, que puiſqu'il y a tant de terres entre nous & le clocher, il faut qu'il ſoit plus éloigné, & par conſéquent plus grand.

Que ſi au contraire nous ne voyons point de terres entre nos yeux & le clocher, quoique nous ſçachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup & qu'il eſt fort éloigné, ce qui eſt aſſez remarquable, il nous paroîtra toutefois fort proche & fort petit. Et cela ſe fait encore par une eſpéce de jugement naturel à nôtre ame, laquelle voit de la ſorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou ſix cens pas : car d'ordinaire nôtre imagination ne ſe repréſente pas plus détenduë entre les objets & nous, ſi elle n'eſt aidée par la vûë ſenſible d'autres objets qu'elle voye entre-deux, & au delà deſquels elle puiſſe encore imaginer.

V. chap. 9. vers la fin.

C'eſt pour cela que quand la Lune ſe leve ou qu'elle ſe couche, nous la voyons beaucoup plus grande, que lorſqu'elle eſt fort élevée ſur l'horizon ; car éſtant fort haute, nous ne voyons point d'objets entre elle & nous, deſquels nous ſçachions la grandeur, pour juger de celle de la Lune par leur comparaiſon. Mais quand elle vient de ſe lever, ou qu'elle eſt prête à ſe cou-

Digitized by

cher, nous voyons entr'elle & nous plusieurs campagnes, dont nous connoissons à-peu-près la grandeur & ainsi nous la jugeons plus éloignée, & à cause de cela nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer, que lorsqu'elle est élevée au dessus de nos têtes, quoique nous sçachions tres-certainement par la raison qu'elle est dans une tres-grande distance, nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche & fort petite: parce qu'en effet ces jugemens naturels de la vûë ne sont appuiez que sur des perceptions de la même vûë, & qu'absolument la raison ne peut les corriger. De sorte qu'ils nous portent souvent à l'erreur en nous faisant former des jugemens libres, qui s'accordent parfaitement avec eux. Car quand on juge comme l'on sent, on se trompe toûjours, quoi qu'on ne se trompe jamais, quand on juge comme l'on conçoit: parce que le corps n'instruit que pour le corps, & qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toûjours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces faux jugemens ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement & dans la grandeur des corps, ce qui n'est pas de ce Chapitre; mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons par exemple, le Soleil & la Lune, & les autres corps sphériques fort éloignez, comme s'ils étoient plats & comme des cercles. Parce que dans cette grande distance nous ne pouvons pas distinguer, si la partie qui nous est opposée est plus proche de nous que les autres; & à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison, que nous jugeons que toutes les étoiles, & le bleu qui paroît au ciel, sont dans le même éloignement, & comme dans une voute parfaitement convexe; parce que nôtre esprit suppose toûjours l'égalité, où il ne voit

point d'inégalité : mais cependant il ne la devroit positivement reconnoitre, qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de nôtre vûë, à l'égard des figures des corps ; parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'Optique. Cette science en effet n'apprend que la maniére de tromper les yeux ; & toute son adresse ne consiste, qu'à trouver des moyens pour nous faire faire les jugemens naturels dont je viens de parler, dans le tems que nous ne les devons pas faire. Et cela se peut faire en tant de différentes maniéres, que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en a pas une seule, qu'on ne puisse peindre en mille façons, de sorte que la vûë s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir, qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps : quoi qu'en matiére de figures ils soient beaucoup plus fidéles, qu'en toute autre rencontre.

CHAPITRE VIII.

I. *Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la viteſſe du mouvement pris abſolument.* II. *Que la durée, qui eſt néceſſaire pour connoitre le mouvement, ne nous eſt pas connuë* III. *Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement & le repos.*

NOus avons découvert les principales, & plus générales erreurs de nôtre vûë, à l'égard de l'étenduë & des figures, il faut maintenant corriger celles, où cette même vûë nous engage tou-

Digitized by Google

chant le mouvement de la matiére. Et cela ne ſera guéres difficile, aprés ce que nous avons dit de l'étenduë ; car il y a tant de rapport entre ces deux choſes, que ſi nous nous trompons dans la grandeur des corps, il eſt abſolument néceſſaire, que nous nous trompions auſſi dans leur mouvement.

Mais afin de ne rien dire, que de net & de diſtinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de mouvement : car par ce terme on entend ordinairement deux choſes, dont la premiére eſt une certaine force, qu'on imagine dans le corps mû, qui eſt la cauſe de ſon mouvement : la ſeconde eſt le tranſport continüel d'un corps, qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on conſidére comme en repos.

Quand on dit par exemple, qu'une boule a communiqué de ſon mouvement à un autre, le mot de mouvement ſe prend dans la premiére ſignification : mais ſi on dit ſimplement, qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il ſe prend dans la ſeconde. En un mot, ce terme, *mouvement*, ſignifie la cauſe & l'effet tout enſemble, qui ſont cependant deux choſes toutes différentes.

On eſt ce me ſemble dans des erreurs tres-groſſiéres, & même tres-dangereuſes touchant la force, qui donne le mouvement & qui tranſporte les corps. Ces beaux termes de *nature*, & de qualitez *impreſſes*, ne ſemblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux ſçavans, & l'impiété des libertins, comme il me ſeroit facile de le prouver : mais ce n'eſt pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'eſt rien de viſible, & je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire, quand il ſera tems.

V. Le chapitre troiſiéme de la deuxiéme part. du ſixiéme Livre.

Digitized by Google

Le mouvement pris dans le ſecond ſens, & pour ce tranſport d'un corps qui s'éloigne d'un autre, eſt quelque choſe de viſible, & le ſujet de ce Chapitre.

I.

Que nos yeux ne nous aprennent point la grandeur ou la viteſſe du mouvement pris abſolument.

J'ai ce me ſemble démontré dans le ſixiéme Chapitre, que nôtre vûë ne nous faiſoit pas connoître la grandeur abſoluë des corps, mais ſeulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, & principalement avec le nôtre. D'où je conclus, que nous ne pouvons auſſi connoître la grandeur abſoluë de leurs mouvemens, c'eſt-à-dire, de leur viteſſe & de leur lenteur, mais ſeulement le rapport que ces mouvemens ont les uns avec les autres, & principalement avec celui qui arrive ordinairement à nôtre corps: ce que je prouve ainſi.

Il eſt conſtant, que nous ne ſçaurions juger de la grandeur du mouvement d'un corps, que par la longueur de l'eſpace, que ce même corps a parcouru. Ainſi puiſque nos yeux ne nous font pas voir la véritable longueur de l'eſpace parcouru, il s'enſuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'eſt qu'une ſuite de ce que j'ai dit de l'étenduë, & elle n'a ſa force que par dépendance, de ce que j'en ai démontré: en voici une qui ne ſuppoſe rien. Je dis donc, que quand même nous pourions connoître clairement la véritable grandeur de l'eſpace parcouru, il ne s'enſuivroit pas, que nous puiſſions de même connoître celle du mouvement.

La grandeur ou la viteſſe du mouvement enferme deux choſes. La premiére eſt le tranſport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à ſaint Germain: La ſeconde eſt le tems, qu'il a fallu pour faire ce tranſport. Et il ne ſuffit pas de ſçavoir exactement, combien il y a d'eſpace entre

Digitized by Google

Paris & ſaint Germain, pour ſçavoir, ſi un homme y eſt allé d'un mouvement vite ou d'un mouvement lent ; il faut outre cela ſçavoir, combien il a employé de tems pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on ſçache au vrai la longueur de ce chemin : mais je nie abſolument qu'on puiſſe connoître exactement par la vûë, ni mêmes de quelqu'autre maniére que ce ſoit, le tems qu'on a mis à le faire, & la véritable grandeur de la durée.

II. Que la durée qui eſt néceſſaire pour connoître la grandeur du mouvement, ne nous eſt pas connuë.

Cela paroît aſſez, de ce qu'en de certains tems une ſeule heure nous ſemble auſſi longue que quatre ; & au contraire en d'autres tems quatre heures s'écoulent inſenſiblement. Quand, par exemple, on eſt comblé de joye, les heures ne durent qu'un moment ; parce qu'alors le tems paſſe ſans qu'on y penſe : mais quand on eſt abbatu de triſteſſe, ou que l'on ſouffre quelque douleur, les jours durent des années entiéres ; dont la raiſon eſt, qu'alors l'eſprit s'ennuie de ſa durée, parce qu'elle lui eſt pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnoit mieux ; & ainſi il la trouve plus longue que durant la joie, ou quelque occupation appliquante, qui le fait ſortir comme hors de lui pour l'attacher à l'objet de ſa joie, ou de ſon occupation. Car de même qu'une perſonne trouve un tableau d'autant plus grand, qu'il s'arrête à conſidérer avec plus d'attention les moindres choſes qui y ſont repréſentées ; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en diſtingue toutes les parties avec un microſcope ; ainſi l'eſprit trouve ſa durée d'autant plus grande, qu'il la conſidére avec plus d'attention.

De ſorte que je ne doute point, que Dieu ne puiſſe appliquer de telle ſorte nôtre eſprit aux parties de la durée, en nous faiſant avoir un tres-

Digitized by Google

grand nombre de ſenſations dans tres-peu de tems, qu'une ſeule heure nous paroiſſe pluſieurs ſiécles. Car enfin il n'y a point d'inſtant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps, & de même que la plus petite partie de la matiére ſe peut diviſer à l'infini, on peut auſſi donner des parties de durée plus petites& plus petites à l'infini, comme il eſt facile de le démontrer:& ſi l'eſprit étoit attentif à ces petites parties de ſa durée par des ſenſations, qui laiſſaſſent quelques traces dans le cerveau, dont il ſe pût reſouvenir, il la trouveroit ſans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paroit.

Mais enfin l'uſage des montres prouve aſſez, qu'on ne connoît point exactement la durée; & cela me ſuffit. Car puiſque l'on ne peut connoître la grandeur abſoluë du mouvement, qu'on ne connoiſſe auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré; il s'enſuit que ſi l'on ne peut exactement connoître la grandeur abſoluë de la durée, on ne peut auſſi connoître exactement la grandeur abſoluë du mouvement.

Mais parce que l'on peut connoître quelques rapports des durées, ou des tems les uns avec les autres; on peut auſſi connoître quelques rapports des mouvemens les uns avec les autres. Car de même, qu'on peut ſçavoir que l'année du Soleil eſt plus longue que celle de la Lune, on peut auſſi ſçavoir; qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortuë. De ſorte que, ſi nos yeux ne nous font point voir la grandeur abſoluë du mouvement, ils ne laiſſent pas de nous aider à en connoître à-peu-prés la grandeur relative, c'eſt-à-dire, le rapport qu'un mouvement a avec un autre: & c'eſt cela ſeul qu'il eſt néceſſaire de ſçavoir pour la conſervation de nôtre corps.

III. Exemple de Il y a bien des rencontres, dans leſquelles on reconnoît

reconnoît clairement, que nôtre vûë nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même assez souvent, que les choses qui nous paroissent se mouvoir, ne sont point mûës; & qu'au contraire, celles qui nous paroissent comme en repos, ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vîte & d'un mouvement fort égal, on voit que les terres & les villes s'éloignent; elles paroissent en mouvement, & le vaisseau en repos.

l'erreur de nos yeux touchant le mouvement ou le repos des corps.

De même, si un homme étoit placé sur la planette de Mars, il jugeroit à la vûë, que le Soleil, la terre & les autres planettes avec toutes les étoiles fixes, feroient leur circonvolution environ en 24. ou 25. heures, qui est le tems que Mars employe à faire son tour sur son axe, & cependant ni le Soleil, ni la terre, ne tournent point au tour de cette planette: de sorte que cet homme verroit des choses en mouvement, qui n'y sont pas, & se croiroit en repos quoi qu'il fût en mouvement.

Je ne m'arrête point à expliquer, d'où vient que celui qui seroit sur le bord d'un vaisseau, corrigeroit facilement l'erreur de ses yeux, & que celui qui seroit sur la planette de Mars, demeureroit obstinément attaché à son erreur; il est trop facile d'en connoître la raison; & on la trouvera encore avec plus de facilité, si l'on fait réflexion sur ce qui arriveroit à un homme dormant dans un vaisseau qui se réveilleroit en sursaut, & ne verroit à son réveil, que le haut du mâs de quelque vaisseau qui s'approcheroit de lui. Car supposé qu'il ne vît point de voiles enflez de vent, ni de matelot en besogne, & qu'il ne sentît point l'agitation, ni les secousses de son vaisseau ni autre chose semblable; il demeure-

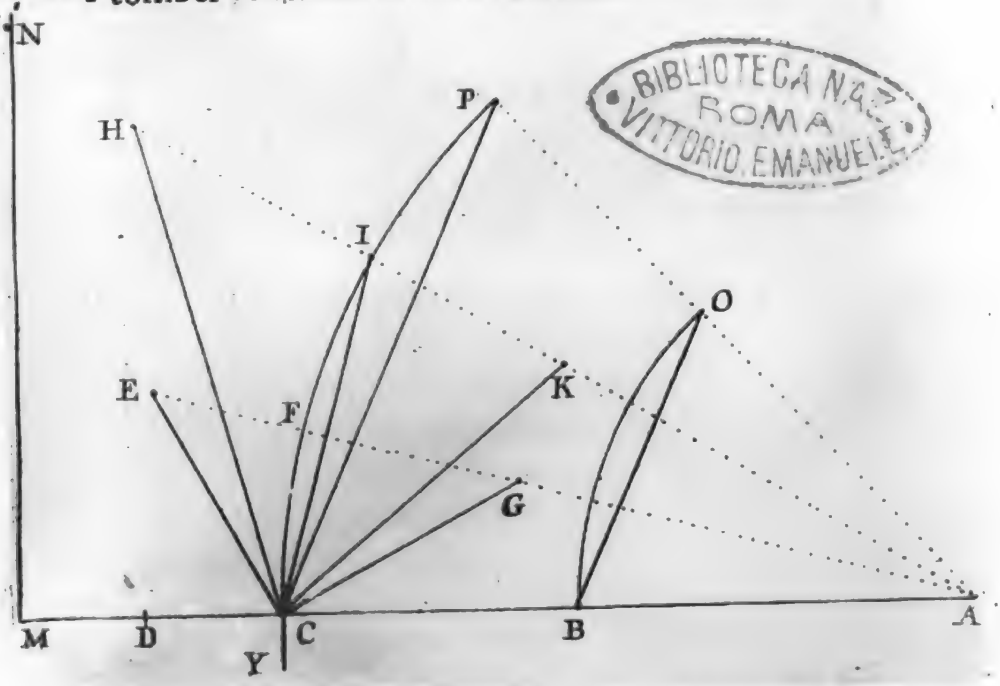
roit abſolument dans le doute, ſans ſçavoir lequel des deux vaiſſeaux ſeroit en mouvement : ni ſes yeux, ni mêmes ſa propre raiſon ne lui en pourroient rien découvrir.

CHAPITRE IX.

Continuation du même ſujet. I. *Preuve générale des erreurs de nôtre vûë touchant le mouvement.* II. *Qu'il eſt néceſſaire de connoître les objets & leur diſtance, pour juger de la grandeur de leur mouvement.* III. *Examen des moyens pour reconnoître les diſtances.*

I. *Preuve générale des erreurs de nôtre veuë touchant le mouvement.*

VOICI une preuve générale de toutes les erreurs, dans leſquelles nôtre vûë nous fait tomber touchant le mouvement.



BIBLIOTECA N.le ROMA VITTORIO EMANUELE

A, ſoit l'œil du ſpectateur ; C, l'objet ; que je ſuppoſe aſſez éloigné d'A. Je dis, que quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner juſqu'à D, ou s'approcher juſqu'à B. Que quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le

croire immobile en C, & même s'approcher vers B; & au contraire, quoi qu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C & même s'éloigner vers D. Que quoique l'objet ſe ſoit avancé depuis C juſqu'en E, ou en H, ou, juſqu'en G, ou en K, on peut croire qu'il ne s'eſt mû que depuis C juſqu'en F, ou en I; & au contraire, que bien que l'objet ſe ſoit mû depuis C, juſqu'en F, ou en I, on peut croire qu'il s'eſt mû juſqu'en E, ou en H, ou bien, juſqu'en G, ou en K. Que ſi l'objet ſe meut par une ligne également diſtante du ſpectateur, c'eſt-à-dire, par une circonférence dont le ſpectateur ſoit le centre; encore que cet objet ſe meuve de C en P, on peut croire qu'il ne ſe meut que de B en O; & au contraire, bien qu'il ne ſe meuve que de B en O, on le peut croire ſe mouvoir de C en P. *Voyez la figure*

Si par delà l'objet C, il ſe trouve un autre objet M, que l'on croie immobile, & qui cependant ſe meuve vers N: quoique l'objet C demeure immobile, ou ſe meuve beaucoup plus lentement vers F, que M vers N, il ſemblera ſe mouvoir vers Y, & au contraire, ſi, &c.

II. Qu'il eſt néceſſaire de ſçavoir la diſtance des objets pour connoître la grandeur de leur mouvement.

Il eſt évident, que la preuve de toutes ces propoſitions, horſmis la dernière, où il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une choſe, qui eſt, que nous ne pouvons juger d'ordinaire avec aſſûrance de la diſtance des objets. Car s'il eſt vrai, que nous n'en ſçaurions juger avec certitude, il s'enſuit que nous ne pouvons ſçavoir ſi C s'eſt avancé vers D, ou s'il s'eſt approché vers B, & ainſi des autres propoſitions.

Or pour voir ſi les jugemens que nous formons de la diſtance des objets, ſont aſſûrez, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous ſervons pour en juger: & ſi ces moyens ſont incertains, il ne ſe peut pas faire que les jugemens ſoient in-

faillibles. Il y en a plusieurs, & il les faut expliquer.

III. Examen des moyens pour reconnoître la distance des objets.

Le premier, le plus universel, & quelquefois le plus sûr moyen, que nous ayons pour juger de la distance des objets, est l'angle que font les rayons de nos yeux, dont l'objet en est le sommet, c'est-à-dire, dont l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche, & au contraire, quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changemens de cet angle, est le moyen dont nôtte ame se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui auroit dans ses mains deux bâtons droits, desquels il ne sçauroit pas même la longueur, pourroit par une espéce de Géométrie naturelle, juger à-peu-prés de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cause de la disposition & de l'éloignement où ses mains se trouveroient; ainsi on peut dire que l'ame juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui est bien différente, quand l'angle par lequel elle le voit est grand, que quand il est petit; c'est-à-dire, quand l'objet est proche, que quand il est éloigné.

L'ame ne fait point tous les jugemens que je lui attribuë, ces jugemens naturels ne sont que des sensatiõs; & je ne parle ainsi, qu'afin de mieux expliquer les choses.

On se persuadera facilement de ce que je dis, si l'on prend la peine de faire cette expérience, qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filet une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, & qu'on en prenne un autre à la main, qui soit courbé par le bout: que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague, ou du bâton: que l'on ferme un œil d'une main, & que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers

Digitized by Google

le bâton avec celui que l'on tient à la main, à la hauteur environ de ſes yeux : & on ſera ſurpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois, ce que l'on croyoit tres-facile. Si l'on quitte mêmes le bâton, & qu'on veüille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ſes doits, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en ſoit tout proche.

Mais il faut bien remarquer, que j'ai dit, qu'on tâchât d'enfiler la bague, ou de toucher le bâton de travers,& non point par une ligne droite de nôtre œil à la bague: car alors il n'y auroit aucune difficulté; & mêmes il ſeroit encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé que les deux yeux ouverts, parce que cela nous régleroit.

Or la difficulté, qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient comme il eſt tres-facile de le voir, de ce que l'autre eſtant fermé, l'angle dont je viens de parler n'eſt point connu. Car il ne ſuffit pas pour connoître la grandeur d'un angle, de ſçavoir celle de la baſe, & celle d'un angle que fait un de ſes côtez ſur cette baſe ; ce qui eſt connu par l'expérience précédente : mais il eſt encore néceſſaire de connoître l'autre angle, que fait l'autre côté ſur la baſe, ou la longueur d'un des côtez ; ce qui ne ſe peut exactement ſçavoir qu'en ouvrant l'autre œil : ainſi l'ame ne ſe peut ſervir de ſa Géométrie naturelle, pour juger de la diſtance de la bague.

La diſpoſition des yeux, qui accompagne l'angle formé des rayons viſuels qui ſe coupent & ſe rencontrent dans l'objet, eſt donc un des meilleurs & des plus univerſels moyens, dont l'ame ſe ſerve pour juger de la diſtance des choſes. Si donc cet angle ne change point ſenſiblement, quand l'objet eſt un peu éloigné, ſoit qu'il s'ap-

proche ou qu'il recule de nous, il s'enſuivra que ce moyen ſera faux, & que l'ame ne s'en pourra ſervir pour juger de la diſtance de cet objet.

Or tout le monde ſçait aſſez, & il eſt tres-facile de reconnoître que cet angle change à la vérité notablement, quand un objet qui eſt à un pied de nôtre vûë, eſt tranſporté à quatre: mais s'il eſt ſeulement tranſporté de quatre à huit, le changement eſt beaucoup moins ſenſible; ſi de huit à douze, encore moins; ſi de mille à cent mille, preſque plus; enfin ce changement ne ſera plus ſenſible, quand même on le porteroit juſque dans les eſpaces imaginaires. De ſorte que s'il y a un eſpace aſſez conſidérable entre A & C, l'ame ne pourra par ce moyen connoître, ſi l'objet eſt proche de B ou de D.

C'eſt pour cette raiſon, que nous voyons le Soleil & la Lune, comme s'ils étoient envelopez dans les nuës, quoiqu'ils en ſoient étrangement éloignez; que nous croyons que les cométes ſont ſtables, & preſque ſans aucun mouvement ſur la fin de leur cours; que nous nous imaginons, qu'elles ſe diſſipent entiérement au bout de quelques mois, à cauſe qu'elles s'éloignent de nous par une ligne preſque droite, ou directe à nos yeux, & qu'elles vont ainſi ſe perdre dans ces grands eſpaces, d'où elles ne retournent qu'aprés pluſieurs années, ou même aprés pluſieurs ſiécles.

Le ſecond moyen, dont l'ame ſe ſert pour juger de la diſtance des objets, conſiſte dans une diſpoſition des yeux différente de celle dont je viens de parler. Pour l'expliquer il faut ſçavoir qu'il eſt abſolument néceſſaire, que la figure de l'œil ſoit différente, ſelon la différente diſtance des objets que nous voyons: car lors qu'un homme voit un objet proche de ſoi, il eſt néceſſaire

que ſes yeux ſoient plus longs, que ſi l'objet étoit plus éloigné ; parce qu'afin que les rayons de cet objet ſe raſſemblent ſur la rétine, ce qui eſt néceſſaire afin qu'on le voye, il faut que la diſtance d'entre cette rétine & le criſtalin ſoit plus grande.

Il eſt vrai que ſi le cryſtalin devenoit plus convexe quand l'objet eſt proche, cela feroit le même effet que ſi l'œil s'allongeoit : mais il n'eſt pas croyable qu'il puiſſe facilement changer de convexité ; & l'on a cependant une preuve tres-ſenſible, que l'œil s'allonge ; car l'anatomie apprend qu'il y a des muſcles qui environnent l'œil par le milieu, & l'on ſent l'effort de ces muſcles qui le preſſent & qui l'allongent, quand on veut voir quelque choſe de fort prés.

Mais il n'eſt pas néceſſaire de ſçavoir ici, de quelle maniére cela ſe fait, il ſuffit qu'il arrive du changement dans l'œil, ſoit parce que les muſcles qui l'environnent, le preſſent ; ſoit parce que les petits nerfs, qui répondent aux ligamens *ciliaires*, leſquels tiennent le cryſtalin ſuſpendu entre les autres humeurs de l'œil, ſe lâchent pour augmenter la convexité du cryſtalin, ou ſe roidiſſent pour la diminuër.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il ſoit, n'eſt que pour faire que les rayons des objets ſe raſſemblent tout juſte ſur la rétine. Or il eſt conſtant, que quand l'objet eſt à cinq cent pas, ou à dix mille lieuës, on le regarde avec la même diſpoſition des yeux, ſans qu'il y ait aucun changement ſenſible dans les muſcles qui environnent l'œil, ou dans les nerfs qui répondent aux ligamens *ciliaires* du cryſtalin ; & les rayons des objets ſe raſſemblent fort exactement ſur la rétine. Ainſi l'ame juge que des objets éloignez de dix mille ou de cent mille lieuës, ne ſont qu'à

cinq ou ſix cens pas, quand elle ne juge de leur éloignement, que par la diſpoſition des yeux, dont je viens de parler.

Cependant il eſt certain que ce moyen ſert à l'ame, quand l'objet eſt proche. Si par exemple un objet n'eſt qu'à demi pied de nous, nous diſtinguons aſſez bien ſa diſtance par la diſpoſition des muſcles qui preſſent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs; & mêmes cette diſpoſition eſt pénible. Si cet objet eſt à deux pieds, nous le diſtinguons encore, parce que la diſpoſition des muſcles eſt quelque peu ſenſible, quoiqu'elle ne ſoit plus pénible. Mais ſi l'on éloigne encore l'objet de quelques pieds, cette diſpoſition de nos muſcles devient ſi peu ſenſible, qu'elle nous eſt tout-à-fait inutile pour juger de la diſtance de l'objet.

Voilà donc déja deux moyens, dont l'ame ſe ſert pour juger de la diſtance de l'objet, qui ſont fort inutiles, quand cet objet eſt éloigné de cinq à ſix cens pas, & qui même ne ſont point aſſûrez, quoique l'objet ſoit plus proche.

Le troiſiéme moyen conſiſte dans la grandeur de l'image qui ſe peint au fond de l'œil, & qui repréſente les objets que nous voyons. On avouë que cette image diminuë à proportion que l'objet s'éloigne; mais cette diminution eſt d'autant moins ſenſible, que l'objet qui change de diſtance eſt plus éloigné. Car lors qu'un objet eſt déja dans une diſtance raiſonnable, comme de cinq ou ſix cent pas, plus ou moins à proportion de ſa grandeur, il arrive des changemens fort conſidérables dans ſon éloignement, ſans qu'il arrive des changemens ſenſibles dans l'image qui le repréſentent, comme il eſt facile de le démontrer. Ainſi ce troiſiéme moyen a le même défaut, que les deux autres dont nous venons de parler.

Digitized by Google

Il y a de plus à remarquer, que l'ame ne juge pas ces objets-là les plus éloignez, dont l'image peinte ſur la rétine eſt plus petite. Quand je vois par exemple, un homme & un arbre à cent pas, ou bien pluſieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme ſoit plus éloigné que l'arbre, & les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme & des petites étoiles, qui ſont peintes ſur la rétine, ſoient plus pet tes que celles de l'arbre & des grandes étoiles. Il faut ſçavoir d'ailleurs la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à-peu-prés de ſon éloignement : & parce que je ſçai qu'une maiſon eſt plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maiſon ſoit plus grande, que celle d'un homme, je ne la juge pourtant pas plus prés. Il en eſt de même des étoiles. Nos yeux nous les repréſentent toutes dans une même diſtance, quoiqu'il ſoit tres-raiſonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainſi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point ſçavoir la diſtance, puiſqu'il y en a une infinité dont nous ne connoiſſons point la grandeur.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet, par la force dont il agit ſur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus foiblement qu'un autre ; par la diſtinction & la netteté de l'image qui ſe forme dans l'œil, parce que quand l'objet eſt éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, & par conſéquent que les rayons ſe raſſemblent un peu confuſément. C'eſt pour cela que les objets peu éclairez, ou que nous voyons confuſément, nous paroiſſent éloignez ; & au contraire, que les corps lumineux, & que nous voyons diſtinctement, nous paroiſſent proches. Il eſt aſſez clair, que ces derniers

moyens ne ſont pas aſsûrez pour juger avec quelque certitude de la diſtance des objets : & on ne veut point s'y arrêter, pour venir enfin au dernier de tous, qui eſt celui qui aide le plus l'imagination, & qui porte plus facilement l'ame à juger que les objets ſont fort éloignez.

Le ſixiéme donc & le principal moyen conſiſte, en ce que l'œil ne rapporte point à l'ame un ſeul objet ſéparé des autres ; mais qu'il lui fait voir auſſi tous ceux, qui ſe trouvent entre nous & l'objet principal que nous conſidérons.

Quand par exemple, nous regardons un clocher aſſez éloigné, nous voyons d'ordinaire dans le même-tems pluſieurs terres & pluſieurs maiſons entre nous & lui ; & parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres & de ces maiſons, & que cependant nous voyons que le clocher eſt au delà, nous jugeons auſſi qu'il eſt bien plus éloigné, & même plus gros & plus grand, que ſi nous le voyons tout ſeul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil, eſt toûjours d'une égale grandeur, ſoit qu'il y ait des terres & des maiſons entre nous & lui, ſoit qu'il n'y en ait point ; pourvû que nous le voyons d'un lieu également diſtant, comme on le ſuppoſe. Ainſi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous croyons qu'ils ſont ; & les corps que nous voyons entre nous & les objets aident beaucoup nôtre imagination à juger de leur éloignement : de même, que nous jugeons de la grandeur de nôtre durée, ou du tems qui s'eſt paſsé depuis que nous avons fait quelque action, par le ſouvenir confus des choſes que nous avons faites, ou des penſées que nous avons eûës ſucceſſivement depuis cette action. Car ce ſont toutes ces penſées & toutes ces actions qui ſe ſont ſuccédées les unes aux autres, qui aident nôtre

eſprit à juger de la longueur de quelque tems ou de quelque partie de nôtre durée ; ou plûtôt le ſouvenir confus de toutes ces pensées ſucceſſives eſt la même choſe, que le jugement de nôtre durée ; comme la vûë confuſe des terres, qui ſont entre nous & un clocher, eſt la même choſe que le jugement de l'éloignement du clocher.

De là il eſt facile de reconnoître la véritable raiſon pourquoi la Lune nous paroît plus grande lorſquelle ſe léve, que lorſqu'elle eſt fort haute ſur l'horiſon. Car lorſqu elle ſe léve, elle nous paroît éloignée de pluſieurs lieuës, & même au delà de l'horiſon ſenſible, ou des terres qui terminent nôtre vûë : au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieuë de nous, ou ſept ou huit fois plus élevée que nos maiſons, lorſqu'elle eſt montée ſur nôtre horiſon. Ainſi nous la jugeons beaucoup plus grande quand elle eſt proche de l'horiſon, que lorſqu'elle en eſt fort éloignée; parceque nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous lorſqu'elle ſe léve, que lorſqu'elle eſt fort haute ſur nôtre horiſon.

Il eſt vrai qu'un tres-grand nombre de Philoſophes attribuënt ce que nous venons de dire, aux vapeurs qui s'élévent de la terre. Et je tombe d'accord avec eux, que les vapeurs rompant les rayons des objets, les font paroître plus grands : qu'il y a plus de vapeurs entre nous & la Lune, lorſqu'elle ſe léve que lorſqu'elle eſt fort haute ; & que par conſéquent elle devroit paroître quelque peu plus grande qu'elle ne paroît, ſi elle étoit toûjours également éloignée de nous. Mais cependant on ne peut pas dire que cette réfraction des rayons de la Lune ſoit la cauſe de ces changemens apparens de ſa grandeur : car cette réfraction n'empêche pas, que l'image qui ſe trace au fond de nos yeux, lorſque nous voyons

la Lune qui ſe léve, ne ſoit plus petite, que celle qui s'y forme lorſqu'il y a long-tems qu'elle eſt levée.

Les Aſtronomes, qui meſurent les diamétres des Planettes, remarquent que celui de la Lune s'agrandit, à proportion qu'elle s'éloigne de l'horiſon, c'eſt-à-dire, à proportion qu'elle nous paroît plus petite : ainſi le diamétre de l'image que nous en avons dans le fond de nos yeux, eſt plus petit lorſque nous la voyons plus grande. En effet lorſque la Lune ſe léve, elle eſt plus éloignée de nous du demidiamétre de la terre, que lorſqu'elle eſt perpendiculairement ſur nôtre tête ; & c'eſt-là la raiſon, pour laquelle ſon diamétre s'agrandit lorſqu'elle monte ſur l'horiſon, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc, que nous la voyons plus grande lorſqu'elle ſe léve, n'eſt point la réfraction que ſouffrent ſes rayons dans les vapeurs qui ſortent de la terre, puiſque l'image qui eſt formée de ces rayons eſt alors plus petite : mais c'eſt le jugement naturel que nous faiſons de ſon éloignement, à cauſe qu'elle nous paroît au delà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant ; & on s'étonne que des Philoſophes tiennent que la raiſon de cette apparence, & de cette tromperie de nos ſens ſoit plus difficile à trouver, que les plus grandes *équations* d'Algébre.

Ce moyen, que nous avons pour juger de l'éloignement de quelque objet par la connoiſſance de la diſtance des choſes qui ſont entre nous & lui, nous eſt ſouvent aſſez utile, quand les autres moyens dont j'ai parlé, ne nous peuvent de rien ſervir ; car nous pouvons juger par ce dernier moyen, que de certains objets ſont éloignez de nous de pluſieurs lieuës, ce que nous ne pouvons

Digitized by Google

pas faire par les autres. Cependant ſi on l'examine, on y trouvera pluſieurs défauts.

Car premiérement, ce moyen ne nous ſert que pour les choſes qui ſont ſur la terre, puiſqu'on n'en peut faire uſage que tres-rarement & mêmes fort inutilement pour celles qui ſont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut ſervir ſur la terre, que pour des choſes éloignées de peu de lieuës. En troiſiéme lieu, il faut être aſsûré, qu'il ne ſe trouve entre nous & l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre choſe ſemblable, qui nous empêche de nous ſervir de ce moyen: Enfin il n'y a je croi perſonne, qui n'ait fait aſſez d'expériences ſur ce ſujet pour être perſuadé, qu'il eſt extrêmement difficile de juger avec quelque certitude, de l'éloignement des objets, par la vûë ſenſible des choſes qui ſe trouvent entr'eux & nous; & on ne s'y eſt peut-être que trop arrêté.

Voila tous les moyens, que nous avons pour juger de la diſtance des objets, on y a fait remarquer des défauts conſidérables, & on en doit conclure, que les jugemens qui y ſont appuyez doivent être auſſi tres-incertains.

Il eſt facile delà, de faire voir la vérité des propoſitions que j'ai avancées. On a ſuppoſé l'objet C, aſſez éloigné d'A: donc il peut en pluſieurs rencontres s'avancer vers D, ou s'approcher vers B, ſans qu'on le reconnoiſſe; & même reculer vers D, & qu'on le croye s'approcher vers B: parce que l'image de l'objet s'augmente & s'agrandit quelquefois ſur la rétine; ſoit à cauſe que l'air qui eſt entre l'objet & l'œil fait une plus grande réfraction en un tems qu'en un autre; ſoit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblemens au nerf optique; ſoit enfin parce que l'impreſſion, que fait l'union peu exacte des rayons ſur la rétine, ſe répand & ſe communique aux

Voye la figure.

Digitized by Google

parties, qui n'en devroient point être agitées; ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Ainsi l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'ame de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir ce chapitre, il faut remarquer, qu'il nous importe beaucoup pour la conservation de nôtre vie, de connoitre mieux le mouvement, ou le repos des corps, à proportion qu'ils sont plus proche de nous: & qu'il nous est assez inutile de sçavoir avec exactitude la vérité de ces choses, quand elles se passent dans des lieux fort éloignez. Car cela montre évidemment, que ce que j'ai avancé généralement de tous les sens, qu'ils ne nous font connoitre les choses que par rapport à la conservation de nôtre corps, & non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre; puisque nous connoissons mieux le mouvement, ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, & que nous n'en sçaurions juger par les sens, quand ils sont si éloignez qu'il semble qu'ils n'ayent plus ou presque plus de rapport à nos corps: Comme quand ils sont à cinq ou six cent pas de nous, s'ils sont d'une grandeur mediocre; ou même plus prés que cela, s'ils sont plus petits; ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

CHAPITRE X.

Des erreurs touchant les qualitez ſenſibles. I. *Diſtinction de l'ame & du corps.* II. *Explication des organes des ſens.* III. *A quelle partie du corps l'ame eſt immédiatement unie.* IV. *Ce que le obiets font ſur les corps.* V. *Ce qu'ils produiſent dans l'ame, & les raiſons pour leſquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps.* VI. *Quatre choſes que l'on confond dans chaque ſenſation.*

NOus avons vû dans les Chapitres précédens, que les jugemens que nous formons ſur le rapport de nos yeux touchant l'étenduë, la figure, & le mouvement, ne ſont jamais exactement vrais; maïs cependant il faut tomber d'accord, qu'ils ne ſont pas entiérement faux. Ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, quels qu'ils ſoient.

Il eſt vrai, que nous voyons ſouvent des choſes qui ne ſont point, & qui ne furent jamais; & que l'on ne doit pas conclure qu'une choſe ſoit hors de ſoi, de cela ſeul que l'on la voit hors de ſoi. Il n'y a point de liaiſon néceſſaire entre la préſence d'une idée à l'eſprit d'un homme, & l'exiſtence de la choſe que cette idée repréſente; & ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui ſont en délire, le prouve ſuffiſamment. Mais cependant on peut aſſurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, lorſque nous en voyons: Ces choſes ne ſont point ſeulement imaginaires, elles ſont réelles; & nous ne nous trompons point de croire, qu'elles ont une exiſtence réelle, & indépendante de nôtre

eſprit, quoiqu'il ſoit tres-difficile de le prouver.

Les jugemens que nous faiſons touchant l'étenduë, les figures, & les mouvemens des corps, renferment donc quelque vérité : mais il n'en eſt pas de même de ceux, que nous faiſons touchant la lumiére, les couleurs, les ſaveurs, les odeurs & toutes les autres qualitez ſenſibles, car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reſte de ce premier livre.

On ne ſépare point ici la lumiére d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, & qu'on ne les peut expliquer ſeparément. L'on ſera mêmes obligé de parler des autres qualitez ſenſibles en général, en même-tems que l'on traittera de ces deux-cy, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choſes qui ſuivent, car elles ſont de la derniére conſéquence, & bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

I. Diſtinction de l'ame & du corps.

On ſuppoſe d'abord, qu'on ait fait quelque réfléxion ſur deux idées, qui ſe trouvent dans nôtre ame : l'une qui nous repréſente le corps, & l'autre qui nous repréſente l'eſprit : qu'on les ſçache bien diſtinguer par les attributs poſitifs, qu'elles enferment ; en un mot, qu'on ſe ſoit bien perſuadé, que l'étenduë eſt différente de la penſée. Ou bien on ſuppoſe, qu'on ait lû & médité quelques endroits de ſaint Auguſtin, comme le 10. Chapitre du 10. Livre de la Trinité, les 4. & 14. Chapitres du Livre de la Quantité de l'ame, ou bien les Méditations de M. Deſcartes, principalement ce qui regarde la diſtinction de l'ame & du corps. Ou enfin le ſixiéme diſcours du diſcernement de l'ame & du corps de Monſieur de Cordemoy.

J'appelle ici idée tout ce qui eſt l'objet immediat de l'eſprit.

II. Explication des organes des ſens.

On ſuppoſe encore, qu'on ſçache l'anatomie des organes des ſens : & qu'ils ſont compoſez de

petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau ; qu'ils ſe répandent dans tous nos membres où il y a du ſentiment, & qu'ils viennent enfin aboutir ſans aucune interruption juſqu'aux parties extérieures du corps : que pendant que l'on, veille, & qu'on eſt en ſanté, on ne peut en remuër un bout, que l'autre ne ſe remuë en même-tems, à cauſe qu'ils ſont toûjours un peu bandez ; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuër une partie ſans que l'autre ſoit ébranlée.

Il faut auſſi ſçavoir, que ces filets peuvent être remüez en deux maniéres, ou bien par le bout qui eſt hors du cerveau, ou par celui qui eſt dans le cerveau. Si ces filets ſont agitez au dehors par l'action des objets, & que leur agitation ne ſe communique point juſqu'au cerveau, comme il arrive dans le ſommeil, l'ame n'en reçoit pour lors aucune ſenſation nouvelle : mais ſi ces petits filets ſont remüez dans le cerveau par le cours des eſprits animaux, ou par quelqu'autre cauſe, l'ame apperçoit quelque choſe, quoique les parties de ces filets qui ſont hors du cerveau, & répandus dans toutes les parties de nôtre corps, ſoient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III. L'ame eſt unie immediatement à la partie du cerveau, où les filets des organe des ſens aboutiſſent.

Il eſt encore bon de remarquer ici en paſſant, que l'expérience apprend qu'il peut arriver, que nous ſentions de la douleur dans des parties de nôtre corps qui nous ont été entiérement coupées : parce que les filets du cerveau, qui leur répondent, étant ébranlez de la même maniére que ſi elles étoient effectivement bleſsées, l'ame ſent dans ces parties imaginaires une douleur tres-réelle. Car toutes ces choſes montrent viſiblement, que l'ame réſide immédiatement, dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes

des ſens aboutiſſent ; je veux dire qu'elle y ſent tous les changemens, qui s'y paſſent par rapport aux objets qui les ont cauſez, ou qui ont accoûtumé de le faire : & qu'elle n'apperçoit ce qui ſe paſſe au dehors de cette partie, que par l'entremiſe des fibres qui y aboutiſſent. Cela posé & bien conçû, il ne ſera pas fort difficile de voir comme la ſenſation ſe fait, ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

IV. Exemple de ce que les obiets font ſur le corps.

Lors qu'on appuïe la pointe d'une aiguille ſur ſa main, cette pointe remuë & ſépare les fibres de la chair. Ces fibres ſont étenduës depuis cet endroit juſqu'au cerveau ; & quand on veille, elles ſont aſſez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau ne le ſoient. Il s'enſuit donc que les extrêmitez de ces fibres, qui ſont dans le cerveau, ſont auſſi remüées. Si le mouvement des fibres de la main eſt modéré, celui des fibres du cerveau le ſera auſſi ; & ſi ce mouvement eſt aſſez violent pour rompre quelque choſe ſur la main, il ſera de même plus fort & plus violent dans le cerveau.

De même, ſi on approche ſa main du feu, les petites parties du bois, qu'il pouſſe continüellement en fort grand nombre & avec beaucoup de violence, comme la raiſon le démontre au défaut de la vûë, viennent heurter contre ces fibres, & leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette agitation eſt modérée, celle des extrêmitez des fibres du cerveau, qui répondent à la main, ſera modérée : & ſi ce mouvement eſt aſſez violent dans la main pour en ſéparer quelques parties, comme il arrive quand on ſe brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau ſera à proportion plus fort & plus violent. Voilà ce qui arrive à nôtre corps, quand les objets nous frappent ; il faut maintenant voir ce qui arrive à l'ame.

Digitized by Google

V.

Ce que les objets produiſent dans l'ame, & les raiſons pour leſquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps.

Elle réſide principalement, s'il eſt permis de le dire ainſi, dans cette partie du cerveau, où tous les filets de nos nerfs aboutiſſent : elle y eſt pour entretenir, & pour conſerver toutes les parties de nôtre corps ; & par conſéquent il faut qu'elle ſoit avertie de tous les changemens qui y arrivent, & qu'elle puiſſe diſtinguer ceux qui ſont conformes à la conſtitution de ſon corps, d'avec les autres, parce qu'il lui ſeroit inutile de les reconnoitre abſolument ſans ce rapport à ſon corps. Ainſi quoique tous ces changemens de nos fibres ne conſiſtent ſelon la vérité, que dans des mouvemens qui ne différent ordinairement que du plus & du moins, il eſt néceſſaire que l'ame les regarde comme des changemens eſſentiellement différens. Car encore qu'en eux-mêmes ils ne différent que tres-peu, on les doit toutefois conſidérer comme eſſentiellement différens par rapport à la conſervation du corps.

Le mouvement par exemple, qui cauſe la douleur ne différe aſſez ſouvent que tres-peu, de celui qui cauſe le chatoüillement : Il n'eſt pas néceſſaire qu'il y ait de différence eſſentielle entre ces deux mouvemens ; mais il eſt néceſſaire qu'il y ait une différence eſſentielle entre le chatoüillement, & la douleur, que ces deux mouvemens cauſent dans l'ame. Car l'ébranlement des fibres qui accompagne le chatoüillement, témoigne à l'ame la bonne conſtitution de ſon corps, qu'il a aſſez de force pour réſiſter à l'impreſſion de l'objet, & qu'elle ne doit point appréhender qu'il en ſoit bleſsé : mais le mouvement qui accompagne la douleur, étant quelque peu plus violent, il eſt capable de rompre quelque fibre du corps, & l'ame en doit être avertie par quelque ſenſation deſagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainſi quoique les mouvemens qui ſe paſſent dans le

Ce raiſonnement confus, ou ce jugement naturel n'eſt qu'une ſenſation composée. Voyez ce que j'ai dit auparavant des jugemens naturels, & le premier ch. du troiſiéme livre.

corps, ne différent que du plus & du moins en eux-mêmes, ſi néantmoins on les conſidére par rapport à la conſervation de nôtre vie, on peut dire qu'ils différent eſſentiellement.

C'eſt pour cela que nôtre ame n'apperçoit point les ébranlemens que les objets excitent dans les fibres de nôtre chair : il lui ſeroit aſſez inutile de les connoitre ; & elle n'en tireroit pas aſſez de lumiére pour juger ſi les choſes qui nous environnent, ſeroient capables de détruire, ou d'entretenir l'œconomie de nôtre corps. Mais elle ſe ſent touchée de ſentimens eſſentiellement différens, qui marquent préciſément les qualitez des objets par rapport à ſon corps, & lui font ſentir tres-diſtinctement, ſi ces objets ſont capables de lui nuire.

Il faut de plus conſidérer, que ſi l'ame n'appercevoit que ce qui ſe paſſe dans ſa main, quand elle ſe brûle : ſi elle n'y voyoit, que le mouvement & la ſéparation de quelques fibres, elle ne s'en mettroit guéres en peine : & même elle pourroit quelquefois par fantaiſie & par caprice, y prendre quelque ſatisfaction, comme ces fantaſques qui ſe divertiſſent à tout rompre dans leurs emportemens & dans leurs débauches.

Ou bien de même qu'un priſonnier ne ſe mettroit guéres en peine, s'il voyoit qu'on démolit les murailles qui l'enferment, & que même il s'en réjoüiroit dans l'eſpérance d'être bien-tôt délivré. Ainſi ſi nous n'appercevions que la ſéparation des parties de nôtre corps, lorſque nous nous brûlons, ou que nous recevons quelque bleſſure, nous nous perſuaderions bien-tôt que nôtre bon-heur n'eſt pas d'être enfermé dans un corps, qui nous empêche de joüir des choſes qui nous doivent rendre heureux ; & ainſi nous ſerions bien aiſes de le voir détruire.

Il s'enſuit de là, que c'eſt avec une grande ſageſſe, que l'Auteur de l'union de nôtre ame avec nôtre corps, a ordonné que nous ſentions de la douleur, quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en ſépare quelques parties; & que nous ſentions du chatoüillement, ou une chaleur agréable, quand ces mouvemens ſont modérez, ſans appercevoir la vérité de ce qui ſe paſſe dans nôtre corps, ni les mouvemens de ces fibres, dont nous venons de parler.

Premiérement, parce qu'en ſentant de la douleur & du plaiſir, qui ſont des choſes qui différent bien davantage que du plus ou du moins, nous diſtinguons avec plus de facilité les objets qui en ſont l'occaſion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connoître ſi nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en ſéparer, eſt la plus courte, & qu'elle occupe moins la capacité d'un eſprit qui n'eſt fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur & le plaiſir étant des modifications de nôtre ame qu'elle ſent par rapport à ſon corps, & qui la touchent bien davantage que la connoiſſance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendroient; cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, & cela fait une union tres-étroite entre l'une & l'autre partie de l'homme. Il eſt donc évident de tout ceci, que les ſens ne nous ſont donnez que pour la conſervation de nôtre corps, & non pour nous apprendre la vérité des choſes.

V. Le chap. 5. de ce Livre.

Ce que l'on vient de dire du chatoüillement & de la douleur, ſe doit entendre généralement de toutes les autres ſenſations, comme on le verra mieux dans la ſuite. On a commencé par ces deux ſentimens, plûtôt que par les autres, parce que ce ſont les plus vifs, & qu'ils font concevoir

plus ſenſiblement, ce que l'on vouloit dire.

Il eſt préſentement tres-facile de faire voir, que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumiére & les couleurs, & généralement touchant toutes les qualitez ſenſibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les ſaveurs, le ſon, la douleur, le chatoüillement; & ſi je voulois m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons ſur tous les objets de nos ſens, des années entiéres ne ſuffiroient pas pour les déduire, parce qu'elles ſont preſques infinies; ainſi ce ſera aſſez d'en parler en général.

Dans preſque toutes les ſenſations, il y a quatre choſes différentes, que l'on confond, parce qu'elles ſe font toutes enſemble, & comme en un inſtant. C'eſt-là le principe de toutes les autres erreurs de nos ſens.

VII. *Quatre choſes que l'on confond dans chaque ſenſations.*

La premiére eſt *l'action* de l'objet, c'eſt-à-dire, dans la chaleur par exemple, *l'impulſion* & le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La ſeconde eſt *la paſſion* de l'organe du ſens, c'eſt-à-dire, l'agitation des fibres de la main cauſée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation ſe communique juſques dans le cerveau, parce qu'autrement l'ame ne ſentiroit rien.

La troiſiéme eſt *la paſſion*, la ſenſation, ou la perception de l'ame, c'eſt-à-dire, ce qu'un chacun ſent, quand il eſt auprés du feu.

La quatriéme eſt *le iugement* que l'ame fait, que ce qu'elle ſent eſt dans ſa main, & dans le feu. Or ce jugement eſt naturel, ou plûtôt ce n'eſt qu'une ſenſation composée: mais cette ſenſation ou ce jugement naturel eſt preſque toûjours ſuivi d'un autre jugement libre, que l'ame a pris une ſi grande habitude de faire, qu'elle ne peut preſque plus s'en empêcher.

Digitized by Google

Voila quatre choſes bien différentes, comme l'on peut voir, leſquelles on n'a pas ſoin de diſtinguer, & que l'on eſt porté à confondre à cauſe de l'union étroite de l'ame & du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétez de la matiére d'avec celles de l'eſprit.

Il eſt cependant facile de reconnoître, que de ces quatres choſes qui ſe paſſent en nous, quand nous ſentons quelque objet, les deux premiéres appartiennent au corps, & que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'ame; pourvû qu'on ait un peu médité ſur la nature de l'ame & du corps, comme on l'a dû faire, ainſi que je l'ai ſupposé.

CHAPITRE XI.

I. *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos ſens.* II. *Cauſe de cette erreur.* III. *Objection & réponſe.*

ON traitera dans ce chapitre & dans les trois ſuivans, de ces quatre choſes que nous venons de dire que l'on confondoit, & que l'on prenoit pour une ſimple ſenſation; & on expliquera ſeulement en général, les erreurs dans leſquelles nous tombons: parce que ſi on vouloit entrer dans le détail, ce ne ſeroit jamais fait. On eſpére toutefois mettre l'eſprit de ceux qui méditeront ſérieuſement ce que l'on va dire, en état de découvrir avec une tres-grande facilité, toutes les erreurs où les ſens nous peuvent porter: mais on leur demande pour cela, qu'ils méditent avec quelque application, tant ſur les chapitres qui ſuivent, que ſur celui qu'ils viennent de lire.

La premiére de ces choſes que nous confondons

I. *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres de nos sens.*

dans chacune de nos sensations, est l'action des objets sur les fibres extérieures de nôtre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'ame & cette action des objets ; & cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur par exemple que l'on sent, est dans le feu qui la cause ; que la lumiére est dans l'air, & que les couleurs sont sur les objets colorez. Ils ne pensent point aux mouvemens des corps imperceptibles qui causent ces sentimens.

II. *Cause de cette erreur.*

Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les picque, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu : mais c'est que l'aiguille & son action sont visibles, & que les petites parties du bois qui sortent du feu, & leur mouvement contre nos mains ne se voyent pas. Ainsi ne voyant rien qui frappe nos mains, quand nous nous chauffons, & y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De sorte qu'il est ordinairement vrai, que nous mettons nos sensations dans les objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnuës. Et parce que la douleur & le chatoüillement sont produits avec des corps sensibles, comme avec une aiguille & une plume, que nous voyons & que nous touchons, nous ne jugeons pas à cause de cela, que ces sentimens soient dans les objets qui nous les causent.

III. *Objection.*

Il est vrai néanmoins, que nous ne laissons pas de juger, que la brûlure n'est pas dans le feu mais seulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cause les petites parties du bois, aussi bien que la chaleur, laquelle toutesfois nous attribüons au feu. Mais la raison de ceci est que la brûlure

brûlure eſt une eſpéce de douleur : car ayant jugé pluſieurs fois, que la douleur n'eſt pas dans le corps extérieur qui la cauſe, nous ſommes portez encore à faire le méme jugement de la brûlure.

Ce qui nous pouſſe encore à en juger de la ſorte, c'eſt que la douleur, ou la brûlure appliquent fortement nôtre ame aux parties de nôtre corps, & cela nous détourne de penſer à autre choſe : ainſi l'eſprit attache la ſenſation de brûlure à l'objet, qui lui eſt le plus préſent. Et parce que nous reconnoiſſons un peu aprés, que la brûlure a laiſſé quelques marques viſibles dans la partie où nous avons ſenti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure eſt dans la main.

Mais cela n'empêche pas, qu'on ne doive recevoir cette régle générale ; *Que nous avons coûtume de mettre nos ſenſations dans les obiets, toutes les fois qu'ils agiſſent ſur nous par le mouvement de quelques parties inviſibles.* Et c'eſt pour cette raiſon, que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumiére, les odeurs, les ſaveurs, le ſon, & quelques autres ſentimens, ſont dans l'air, ou dans les objets extérieurs qui les cauſent ; parce que toutes ces ſenſations ſont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

CHAPITRE XII.

I. *Des erreurs touchant les mouvemens de fibres de nos ſens.* II. *Que nous n'appercevons pas ces mouvemens, ou que nous les confondons avec nos ſenſations.* III. *Expérience qui le prouve.* IV. *Trois ſortes de ſenſations.* V. *Les erreurs qui les accompagnent.*

I. *Erreurs touchant les mouvemens ou les ébranlemens des fibres de nos ſens.*

LA ſeconde choſe, qui ſe trouve dans chacune des ſenſations, eſt l'ébranlement des fibres de nos nerfs, qui ſe communique juſqu'au cerveau : & nous nous trompons en ce que nous confondons toûjours cet ébranlement avec la ſenſation de l'ame, & que nous jugeons qu'il n'y en a point, lorſque nous n'en appercevons point par les ſens.

II. *Que nous les confondons avec les ſenſations de noſtre ame, & que quelquefois nous ne les appercevons point.*

Nous confondons, par exemple l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de nôtre main, avec la ſenſation de chaleur ; & nous diſons que la chaleur eſt dans nôtre main. Mais parce que nous ne ſentons point l'ébranlement, que les objets viſibles font ſur le nerf optique, qui eſt au fond de l'œil, nous penſons que ce nerf n'eſt point ébranlé, & qu'il n'eſt point couvert des couleurs que nous voyons ; nous jugeons au contraire qu'il n'y a que l'objet extérieur, ſur lequel ces couleurs ſoient répandues. Cependant on peut voir par l'expérience qui ſuit, que les couleurs ſont preſqu'auſſi fortes & auſſi vives ſur le fond du nerf optique, que ſur les objets viſibles.

III. *Expérience qui le prouve.*

Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui ſont à l'oppoſite de la prunelle, à l'endroit où eſt le nerf optique, & qu'on mette en leur place quelque

morceau de papier fort tranſparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, enſorte que la prunelle ſoit à l'air, & que le derriére de l'œil ſoit dans la chambre, qu'il faut bien fermer, afin qu'elle ſoit fort obſcure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets, qui ſont hors de la chambre, répanduës ſur le fond de l'œil, mais peints à la renverſe. Que s'il arrive que ces couleurs ne ſoient pas aſſez vives, il faudra allonger l'œil en le preſſant par les côtez, ſi les objets qui ſe peignent au fond de l'œil ſont trop proches; ou bien le faire plus court, ſi les objets ſont trop éloignez.

On voit bien par cette expérience, que nous devrions juger, ou ſentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur eſt dans nos mains, ſi nos ſens nous étoient donnez pour découvrir la vérité des choſes, & ſi nous nous conduiſions par raiſon dans les jugemens que nous formons ſur les objets de nos ſens.

Mais pour rendre quelque raiſon de toute la bizarrerie de nos jugemens ſur les qualitez ſenſibles, il faut conſidérer que l'ame eſt unie ſi intimement à ſon corps, & qu'elle eſt encore devenuë ſi charnelle depuis le péché, qu'elle lui attribuë beaucoup de choſes, qui n'appartiennent qu'à elle-même, & qu'elle ne ſe diſtingue preſque plus d'avec lui: de ſorte qu'elle ne lui attribuë pas ſeulement toutes les ſenſations, dont nous parlons à préſent, mais auſſi la force d'imaginer, & même quelquefois la puiſſance de raiſonner; car il y a eû un grand nombre de Philoſophes aſſez ſtupides, & aſſez groſſiers pour croire, que l'ame n'étoit que la plus deliée & la plus ſubtile partie du corps.

Si on veut bien lire Tertullien, on ne verra

que trop de preuves de ce que je dis, puiſqu'il eſt lui-même de ce ſentiment aprés un tres-grand nombre d'Auteurs qu'il raporte; cela eſt ſi vrai qu'il tâche de prouver dans le livre *de l'ame*, que la foi, l'Ecriture, & même les révélations particuliéres nous obligent de le croire. Je ne veux point réfuter ces ſentimens, parce que j'ai ſupposé qu'on devoit avoir lû quelques Ouvrages de S. Auguſtin, ou de M. Deſcartes, qui auront aſſez fait voir l'extravagance de ces penſées, & qui auront aſſez affermi l'eſprit dans la diſtinction de l'étenduë & de la pensée, de l'ame & du corps.

IV. *Explication de trois ſortes de ſenſations de l'ame.*

L'ame eſt donc ſi aveugle qu'elle ſe méconnoît elle-même, & qu'elle ne voit pas que ſes propres ſenſations lui appartiennent. Mais pour expliquer ceci, il faut diſtinguer dans l'ame trois ſortes de ſenſations, quelques-unes fortes & vives, quelques autres foibles & languiſſantes, & enfin de moyennes entre les unes & les autres.

Les ſenſations fortes & vives ſont celles qui étonnent l'eſprit, & qui le réveillent avec quelque force, comme lui étant fort agréables ou fort incommodes, telles que ſont la douleur, le chatoüillement, le grand froid, le grand chaud, & généralement toutes celles qui ne ſont pas ſeulement accompagnées de veſtiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des eſprits vers les parties intérieures du corps, c'eſt-à-dire de quelque mouvement des eſprits, propre à exciter les paſſions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les ſenſations foibles & languiſſantes ſont celles qui touchent fort peu l'ame, & qui ne lui ſont ni fort agréables, ni fort incommodes, comme la lumiére médiocre, toutes les couleurs,

les ſons ordinaires & aſſez foibles, &c.

Enfin j'appelle moyennes entre les fortes & les foibles, ces ſortes de ſenſations qui touchent l'ame médiocrement, comme une grande lumiére, un ſon violent, &c. Et il faut remarquer qu'une ſenſation foible & languiſſante peut devenir moyenne, & enfin forte & vive. La ſenſation par exemple, qu'on a de la lumiére, eſt foible, quand la lumiére d'un flambeau eſt languiſſante, ou que le flambeau eſt éloigné : mais cette ſenſation peut devenir moyenne, ſi l'on approche le flambeau aſſez prés de nous ; & enfin elle peut devenir tres-forte & tres-vive, ſi l'on approche le flambeau ſi prés de ſes yeux qu'on en ſoit ébloüi, ou bien quand on regarde le Soleil. Ainſi la ſenſation de la lumiére peut-être forte, foible, ou moyenne, ſelon ſes différens degrez.

V. *Erreurs qui accompagnent les ſenſations.*

Voici donc les jugemens, que fait nôtre ame de ces trois ſortes de ſenſations, où nous pouvons voir ſes égaremens ; qu'elle ſuit preſque toûjours aveuglément les impreſſions ſenſibles, ou les jugemens naturels des ſens, & qu'elle ſe plaît, pour ainſi dire, à ſe répandre ſur tous les objets qu'elle conſidére, en ſe dépoüillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premiéres de ces ſenſations ſont ſi vives & ſi touchantes, que l'ame ne peut preſque s'empêcher de les regarder comme lui appartenant en quelque façon : de ſorte qu'elle ne juge pas ſeulement qu'elles ſont dans les objets, mais elle les croit auſſi dans les membres de ſon corps, lequel elle conſidére comme une partie d'elle-même. Ainſi elle juge que le froid & le chaud ne ſont pas ſeulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils ſont auſſi dans ſes propres mains.

Pour les ſenſations languiſſantes, elles tou-

chent ſi peu l'ame, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles ſoient au dedans d'elle-même, ni auſſi dans ſon propre corps, mais ſeulement dans les objets. Et c'eſt pour cette raiſon que nous ôtons la lumiére & les couleurs, à nôtre ame & à nos propres yeux, pour en parer les objets de dehors, quoique la raiſon nous apprenne qu'elles ne ſe trouvent point dans l'idée que nous avons de la matiere; & que l'expérience nous faſſe voir que nous les devrions juger dans nos yeux, auſſi bien que ſur les objets, puiſque nous les y voyons auſſi bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or la raiſon pour laquelle tous les hommes ne voyent point d'abord que les couleurs, les odeurs, les ſaveurs, & toutes les autres ſenſations ſont des modifications de leur ame, c'eſt que véritablement nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car lors que nous connoiſſons une choſe par l'idée qui la repréſente, nous connoiſſons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur par exemple eſt la modification de l'étenduë, parce que tous les hommes connoiſſent l'étenduë par une idée claire qui la repréſente: ainſi ne connoiſſant point nôtre ame par ſon idée comme je l'expliquerai ailleurs, mais ſeulement par conſcience, ou par le ſentiment intérieur que nous en avons, nous ne ſçavons point par ſimple vûe, mais ſeulement par raiſonnement, ſi la blancheur, la lumiére, les couleurs, les autres ſenſations foibles & languiſſantes ſont, ou ne ſont pas des modifications de nôtre ame. Mais pour les ſenſations vives comme la douleur & le plaiſir, nous jugeons facilement qu'elles ſont en nous, à cauſe que nous ſentons bien

Voyez le chap. 7. livre 2.

Digitized by Google

qu'elles nous touchent ; & que nous n'avons pas beſoin de les connoître par leurs idées, pour ſçavoir qu'elles nous appartiennent.

Pour les ſenſations moyennes, l'ame s'y trouve fort embaraſſée. Car d'un côté elle veut ſuivre les jugemens naturels des ſens, & pour cela, elle éloigne de ſoi autant qu'elle peut, ces ſortes de ſenſations, pour les attribuër aux objets : mais de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne ſente au dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent; principalement, quand ces ſenſations approchent de celles que j'ai nommées fortes & vives: de ſorte que voilà comme elle ſe conduit dans les jugemens qu'elle en fait. Si la ſenſation la touche aſſez fort, elle la juge dans ſon propre corps, auſſi bien que dans l'objet. Si elle ne la touche que tres-peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et ſi cette ſenſation eſt abſolument moyenne entre les fortes & les foibles, alors l'ame ne ſçait plus qu'en croire, lors qu'elle n'en juge que par ſes ſens.

Par exemple, ſi on regarde une chandelle d'un peu loin, l'ame juge, que la lumiére n'eſt que dans l'objet. Si on la met tout auprés de ſes yeux, l'ame juge qu'elle n'eſt pas ſeulement dans la chandelle, mais auſſi dans ſes yeux. Que ſi on la retire environ à un pied de ſoi, l'ame demeure quelque tems ſans juger ſi cette lumiére n'eſt que dans l'objet. Mais elle ne s'aviſe jamais de penſer comme elle devroit faire, que la lumiére n'eſt & ne peut être la proprieté, ou la modification de la matiére, & qu'elle n'eſt qu'au dedans d'elle-même ; parce qu'elle ne penſe pas à ſe ſervir de ſa raiſon pour découvrir la vérité de ce qui en eſt, mais ſeulement de ſes ſens, qui ne la découvrent jamais, & qui ne ſont donnez que pour la conſervation du corps.

Or la cauſe pour laquelle l'ame ne ſe ſert pas de ſa raiſon, c'eſt-à-dire, de ſa pure intellection, quand elle conſidére un objet qui peut être apperçu par les ſens : c'eſt que l'ame n'eſt point touchée par les choſes qu'elle apperçoit par la pure intellection, & qu'au contraire elle l'eſt tres-vivement par les choſes ſenſibles ; car l'ame s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, & elle néglige de s'appliquer aux choſes qui ne la touchent pas.

Pour juger donc ſainement de la lumiére & des couleurs, auſſi bien que de toutes les autres qualitez ſenſibles, on doit diſtinguer avec ſoin le ſentiment de couleur, d'avec le mouvement du nerf optique, & reconnoître par la raiſon, que les mouvemens & les impulſions ſont des propriétez des corps, & qu'ainſi ils ſe peuvent rencontrer dans les objets, & dans les organes de nos ſens ; mais que la lumiére, & les couleurs que l'on voit, ſont des modifications de l'ame bien différentes des autres, & deſquelles auſſi l'on a des idées bien différentes.

Car il eſt certain qu'un payſan par exemple, voit fort bien les couleurs, & qu'il les diſtingue de toutes les choſes qui ne ſont point couleur. Il eſt de même certain qu'il n'apperçoit point de mouvement ni dans les objets colorez, ni dans le fond de ſes yeux : Donc de la couleur n'eſt point du mouvement. De même, un payſan ſent fort bien la chaleur, & il en a une connoiſſance aſſez claire pour la diſtinguer de toutes les choſes qui ne ſont point chaleur : Cependant, il ne penſe pas ſeulement, que les fibres de ſa main ſoient remuées. La chaleur qu'il ſent, n'eſt donc point un mouvement, puiſque les idées de chaleur & de mouvement ſont différentes, & qu'il peut avoir l'une ſans l'autre : Car il n'y a point

Digitized by Google

d'autre raiſon pour dire, qu'un quarré n'eſt pas un rond, que parce que l'idée d'un quarré eſt différente de celle d'un rond, & que l'on peut penſer à l'un ſans penſer à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il n'eſt pas néceſſaire, que la cauſe qui nous fait ſentir telle ou telle choſe, la contienne en ſoi. Car de même, qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumiére dans ma main, afin que j'en voye, quand je me frappe les yeux : il n'eſt pas auſſi néceſſaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en ſente quand je lui préſente mes mains; ni que toutes les autres qualitez ſenſibles que je ſens, ſoient dans les objets. Il ſuffit qu'ils cauſent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon ame qui y eſt unie, ſoit modifiée par quelque ſenſation. Il n'y a point de rapport entre des mouvemens & des ſentimens, il eſt vray; mais il n'y en a point auſſi entre le corps & l'eſprit : & puiſque la nature ou la volonté du Créateur allie ces deux ſubſtances toutes opposées qu'elles ſont par leur nature, il ne faut pas s'étonner ſi leurs modifications ſont réciproques. Il eſt néceſſaire que cela ſoit, afin qu'elles ne faſſent enſemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer, que nos ſens nous étant donnez ſeulement pour la conſervation de nôtre corps, il eſt tres-à-propos qu'ils nous portent à juger comme nous faiſons des qualitez ſenſibles. Il nous eſt bien plus avantageux de ſentir la douleur & la chaleur, comme étant dans nôtre corps, que ſi nous jugions qu'elles ne fuſſent que dans les objets qui les cauſent; parce que la douleur & la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il eſt à propos que nous ſoyons avertis, quand ils en ſont attaquez, afin d'y remédier.

Mais il n'en eſt pas de même des couleurs ; elles ne peuvent d'ordinaire bleſſer le fond de l'œil, où elles ſe raſſemblent, & il nous eſt inutile de ſçavoir qu'elles y ſont peintes. Ces couleurs ne nous ſont néceſſaires, que pour connoître plus diſtinctement les objets ; & c'eſt pour cela que nos ſens nous portent à les attribuer ſeulement aux objets. Ainſi les jugemens, auſquels l'impreſſion de nos ſens nous portent, ſont tres-juſtes, ſi on les conſidére par rapport à la conſervation du corps ; mais néanmoins ils ſont tout-à-fait bizarres, & tres-éloignez de la vérité, comme on a déja vû en partie, & comme on le verra encore mieux dans la ſuite.

CHAPITRE XIII.

I. *De la nature des ſenſations.* II. *Qu'on les connoiſt mieux qu'on ne croit.* III. *Obiection & réponſe.* IV. *Pourquoi l'on s'imagine ne pas connoiſtre les ſenſations.* V. *Qu'on ſe trompe de croire, que tous les hommes ont les mêmes ſenſations des mêmes obiets.* VI. *Obiection & réponſe.*

1. *Définition des ſenſations.*

LA troiſiéme choſe qui ſe trouve dans chacune de nos ſenſations, ou ce que nous ſentons par exemple quand nous ſommes auprés du feu, eſt une modification de nôtre ame par rapport à ce qui ſe paſſe dans le corps auquel elle eſt unie. Cette modification eſt agréable, quand ce qui ſe paſſe dans le corps eſt propre pour aider la circulation du ſang & les autres fonctions de la vie, on la nomme du terme équivoque de chaleur : & cette modification eſt pénible & toute différente de l'autre, quand ce qui ſe paſſe dans le corps eſt capable de l'incommoder & de le

brûler, c'eſt-à-dire, quand les mouvemens qui ſont dans le corps, ſont capables d'en rompre quelques fibres, & elle s'appelle ordinairement douleur ou brûlure: & ainſi des autres ſenſations. Mais voici les penſées ordinaires, que l'on a ſur ce ſujet.

II. On connoiſt mieux ſes propres ſenſations qu'on ne croit.

La premiére bévuë eſt, que l'on s'imagine ſans raiſon qu'on n'a aucune connoiſſance de ſes ſenſations. Il ſe trouve tous les jours une infinité de gens, qui ſe mettent fort en peine de ſçavoir ce que c'eſt que la douleur, le plaiſir, & les autres ſenſations, quoiqu'ils tombent mêmes d'accord qu'elles ne ſoient que dans l'ame, & qu'elles n'en ſoient que des modifications. Il eſt vrai, que ces ſortes de gens ſont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'eſt pas poſſible à un homme d'ignorer entiérement, ce que c'eſt que la douleur, quand il la ſent.

Une perſonne par exemple, qui ſe brûle la main, diſtingue fort bien la douleur qu'il ſent d'avec la lumiére, la couleur, le ſon, les ſaveurs, les odeurs, le plaiſir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il ſent; il la diſtingue tres-bien de l'admiration, du deſir, de l'amour; il la diſtingue d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement: enfin il la reconnoît fort différente de toutes les choſes, qui ne ſont point cette douleur qu'il ſent. Et je voudrois bien ſçavoir, comment il pourroit connoître avec évidence & certitude, que ce qu'il ſent n'eſt aucune de ces choſes, s'il n'avoit aucune connoiſſance de la douleur.

Nous connoiſſons donc ce que nous ſentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs, ou que nous avons quelqu'autre ſentiment: & mêmes il eſt tres-certain, que ſi nous ne le connoiſſions pas, nous ne connoîtrions au-

cun objet ſenſible : car il eſt évident que nous ne pourrions pas diſtinguer par exemple l'eau d'avec le vin, ſi nous ne ſçavions que les ſenſations que nous avons de l'un, ſont différentes de celles que nous avons de l'autre, & ainſi de toutes les choſes que nous connoiſſons par les ſens.

111. Obj. & réponſe.

Il eſt vrai que ſi on me preſſe, & qu'on me demande, que j'explique donc ce que c'eſt que la douleur, le plaiſir, la couleur, &c. je ne le pourrai pas faire comme il faut par des paroles; mais il ne s'enſuit pas de là, que ſi je voi de la couleur, ou que je me brûle, je ne connoiſſe au moins en quelque maniére ce que je ſens actuellement.

Or la raiſon pour laquelle toutes les ſenſations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choſes, c'eſt qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choſes à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeller le Ciel *ouranos*, *ſchamaiim*, &c. comme les Grecs & les Hebreux : mais ces mêmes hommes n'attachent pas comme il leur plaît, leurs ſenſations à des paroles, ni mêmes à aucune autre choſe. Ils ne voyent point de couleurs, quoi qu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de ſaveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue, & de leur cerveau. En un mot, toutes les ſenſations ne dépendent point de la volonté des hommes : & il n'y a que celui qui les a faits, qui les conſerve dans cette mutuelle correſpondance des modifications de leur ame avec celles de leur corps : De ſorte que ſi un homme veut, que je lui repréſente de la chaleur, ou de la couleur, je ne puis me ſervir de paroles pour cela, mais il faut que j'imprime dans les organes de ſes ſens les mouvemens auſquels la nature a attaché ces ſenſations : il faut

que je l'approche du feu, & que je lui faſſe voir des tableaux.

C'eſt pour cela qu'il eſt impoſſible de donner aux aveugles la moindre connoiſſance de ce que l'on entend par rouge, verd, jaune, &c. Car puiſqu'on ne peut ſe faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle; il eſt manifeſte que les couleurs n'étant point attachées au ſon des paroles ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf Optique, on ne peut pas les repréſenter aux aveugles, puiſque leur nerf Optique ne peut être ébranlé par les objets colorez.

IV. D'où vient qu'on s'imagine ne pas connoître ſes propres ſenſations.

Nous avons donc quelque connoiſſance de nos ſenſations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connoître, & que nous croyons n'en avoir aucune connoiſſance. En voici ſans doute la raiſon.

L'ame depuis le péché eſt devenuë comme corporelle par inclination. Son amour pour les choſes ſenſibles diminuë ſans ceſſe l'union, ou le rapport qu'elle a avec les choſes intelligibles. Ce n'eſt qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choſes qui ne ſe font point ſentir, & elle ſe laſſe incontinent de les conſidérer. Elle fait tous ſes efforts pour produire dans ſon cerveau quelques images qui les repréſentent, & elle s'eſt ſi fort accoûtumée dés l'enfance à cette ſorte de conception, qu'elle croit même ne point connoître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il ſe trouve pluſieurs choſes qui n'étant point corporelles, ne peuvent être repréſentées à l'eſprit par des images corporelles, comme nôtre ame avec toutes ſes modifications. Lors donc que nôtre ame veut ſe repréſenter ſa nature, & ſes propres ſenſations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle ſe cherche dans tous les êtres

corporels; elle ſe prend tantôt pour l'un, & tantôt pour l'autre, tantôt pour de l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de ſon corps & ſe voulant ainſi trouver parmi les corps, & imaginer ſes propres modifications qui ſont ſes ſenſations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner ſi elle s'égare, & ſi elle ſe méconnoît entiérement elle même.

Ce qui la porte encore beaucoup a vouloir imaginer ſes ſenſations, c'eſt qu'elle juge qu'elles ſont dans les objets, & qu'elles en ſont même des modifications; & par conſéquent que c'eſt quelque choſe de corporel, & qui ſe peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ſes ſenſations ne conſiſte que dans le mouvement qui les cauſe, ou dans quelqu'autre modification d'un corps; ce qui ſe trouve différent de ce qu'elle ſent, qui n'eſt rien de corporel, & qui ne ſe peut repréſenter des images corporelles. Et cela l'embaraſſe & lui fait croire qu'elle ne connoît pas ſes propres ſenſations.

Pour ceux qui ne font point de vains efforts, afin de ſe repréſenter l'ame & ſes modifications par des images corporelles, & qui ne laiſſent pas de demander qu'on leur explique les ſenſations, ils doivent ſçavoir qu'on ne connoît point l'ame, ni ſes modifications, par des idées, prenant le mot d'idée dans ſon véritable ſens tel que je le détermine & que je l'explique dans le troiſiéme Livre, mais ſeulement par *conſcience* ou par ſentiment intérieur: & qu'ainſi lors qu'ils ſouhaitent qu'on leur explique l'ame & ſes ſenſations par quelques idées, ils ſouhaitent ce qu'il n'eſt pas poſſible à tous les hommes enſemble de leur donner; puiſque les hommes ne peuvent pas nous inſtruire en nous donnant les idées des choſes, mais ſeulement en nous faiſant penſer à celles

que nous avons.

La ſeconde erreur où nous tombons touchant les ſenſations, c'eſt que nous les attribuons aux objets : elle a été expliquée dans le Chapitre XI. & XII.

La troiſiéme eſt, que nous jugeons que tout le monde a les mêmes ſenſations des mêmes objets. Nous croyons par exemple que tout le monde voit la neige blanche, le ciel bleu, les prez verds, & tous les objets viſibles, de la même maniére que nous les voyons, & ainſi de toutes les autres qualitez ſenſibles des autres ſens. Pluſieurs perſonnes s'étonneront même de ce que l'on met en doute des choſes qu'ils croyent indubitables. Cependant on peut aſsûrer qu'ils n'ont jamais eû aucune raiſon d'en juger de la maniére qu'ils en jugent : & quoiqu'on ne puiſſe pas démontrer mathématiquement qu'ils ſe trompent, on peut toutefois démontrer, que s'ils ne ſe trompent pas, c'eſt par le plus grand hazard du monde ; & mêmes on a quelques raiſons aſſez fortes pour aſsûrer qu'ils ſont véritablement dans l'erreur. V. *Qu'on ſe trompe de croire que tous les hommes ont les meſmes ſenſations des meſmes objets.*

Pour reconnoître la vérité de ce qu'on avance, il faut ſe ſouvenir de ce que l'on a déja prouvé, qu'il y a grande différence entre les ſenſations, & les cauſes des ſenſations ; & qu'ainſi il ſe peut faire abſolument parlant, que des mouvemens ſemblables des fibres intérieures du nerf Optique ne faſſent pas avoir à différentes perſonnes les mêmes ſenſations, c'eſt-à-dire, voir les mêmes couleurs ; & qu'il peut arriver qu'un mouvement qui cauſera de la blancheur dans l'un, cauſera la ſenſation de verd ou de gris dans l'autre, ou mêmes une nouvelle ſenſation que perſonne n'aura jamais eûë.

Il eſt conſtant que cela peut être, & qu'on n'a

point de raiſon qui nous démontre le contraire : mais cependant on tombe d'accord, qu'il n'eſt pas vrai-ſemblable que cela ſoit ainſi. Il eſt bien raiſonnable de croire, que Dieu agit toûjours de la même maniére, dans l'union qu'il a miſe entre nos ames & nos corps ; & qu'il a lié les mêmes idées, & les mêmes ſenſations aux mouvemens ſemblables des fibres intérieures du cerveau de différentes perſonnes.

Qu'il ſoit donc vrai, que les mêmes mouvemens des fibres qui aboutiſſent dans le milieu du cerveau, ſoient accompagnez des mêmes ſenſations dans tous les hommes : s'il arrive que les mêmes objets ne produiſent pas les mêmes mouvemens dans leur cerveau, ils n'éxciteront pas par conſéquent les mêmes ſenſations dans leur ame. Or il me paroît indubitable, que les organes des ſens de tous les hommes n'étant pas diſpoſez de la même maniére, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impreſſions des mêmes objets.

Les coups de poing par exemple, que les portefaix ſe donnent pour ſe flatter, ſeroient capables d'eſtropier bien des gens. Le même coup produit des mouvemens bien différens, & excite par conſéquent des ſenſations bien différentes dans un homme d'une conſtitution robuſte, & dans un enfant, ou une femme de foible complexion. Ainſi n'y ayant pas deux perſonnes au monde, de qui on puiſſe aſsûrer qu'ils ayent les organes des ſens dans une parfaite conformité ; on ne peut pas aſsûrer, qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui ayent tout-à-fait les mêmes ſentimens des mêmes objets.

C'eſt là l'origine de cette étrange variété qui ſe rencontre dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrêmement la muſique, d'autres qui y ſont inſenſibles ; & même entre

ceux qui s'y plaiſent, les uns aiment un genre de muſique, les autres un autre, ſelon la diverſité preſque infinie qui ſe trouve dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le ſang & dans les eſprits. Combien par exemple y a-t-il de différence entre la muſique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, & les autres? & par conſéquent entre le goût que les différens peuples ont des différens genres de muſique. Il arrive même qu'en différens tems on reçoit des impreſſions fort différentes par les mêmes concerts: car ſi on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'eſprits agitez, on ſe plaît beaucoup plus à entendre une muſique hardie, & où il entre beaucoup de diſſonances, que dans une muſique plus douce, & plus ſelon les régles & l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, & il n'eſt pas fort difficile d'en donner la raiſon.

Il en eſt de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra peut-être ſouffrir la roſe, & d'autres au contraire.

Pour les ſaveurs, il y a autant de diverſité que dans les autres ſenſations. Les ſauſſes doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes perſonnes, ou pour plaire également à une même perſonne en différens tems. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre: l'un ſe plait au goût de vin, & l'autre en a de l'horreur; & la même perſonne qui le trouve agréable quand elle ſe porte bien, le trouve amer quand elle a la fiévre, & ainſi des autres ſens. Cependant tous les hommes aiment le plaiſir: ils aiment tous les ſenſations agréables; ils ont tous en cela la même inclination: ils ne reçoivent donc pas les mêmes ſenſations des mêmes objets, puiſqu'ils ne les aiment pas également.

Ainſi, ce qui fait qu'un homme dit qu'il aime

le doux, c'eſt que la ſenſation qu'il en a eſt agréable:& ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'eſt que ſelon la vérité, il n'a pas la même ſenſation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même ſenſation que l'autre, mais ſeulement qu'il ne l'a pas. De ſorte que l'on parle improprement, quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devroit dire qu'on n'aime pas le ſucre, le miel, &c. que tous les autres trouvent doux & agréables; & qu'on ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement diſpoſées.

Voici un exemple plus ſenſible: ſuppoſé que de vingt perſonnes, il y ait quelqu'un qui ait froid aux mains,& qu'il ne ſçache pas les noms dont on ſe ſert en France pour expliquer les ſenſations de froideur & de chaleur, & que tous les autres au contraire ayent les mains extrêmement chaudes. Si en hyver on leur apportoit à tous de l'eau un peu froide pour ſe laver, ceux qui auroient les mains fort chaudes ſe lavant d'abord les uns aprés les autres pourroient bien dire: Voila de l'eau bien froide, je n'aime point cela; mais quand ce dernier qui a les mains extrêmement froides viendroit à la fin pour ſe laver, il diroit au contraire: Je ne ſçai pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prens plaiſir de ſentir le froid, & de me laver.

Il eſt bien clair dans cette exemple, que quand ce dernier diroit: J'aime le froid, cela ne ſignifieroit autre choſe, ſinon qu'il aime la chaleur, & qu'il la ſent, où les autres ſentent le contraire.

Ainſi quand un homme dit: J'aime ce qui eſt amer, & je ne puis ſouffrir les douceurs;cela ne ſignifie autre choſe, ſinon qu'il n'a pas les mêmes

ſenſations que ceux qui diſent qu'ils aiment les douceurs, & qu'ils ont de l'averſion pour tout ce qui eſt amer.

Il eſt donc certain, qu'une ſenſation qui eſt agréable à une perſonne, l'eſt auſſi à tous ceux qui la ſentent, mais que les mêmes objets ne la font pas ſentir à tout le monde, à cauſe de la différente diſpoſition des organes des ſens ; ce qu'il eſt de la derniére conſéquence de remarquer pour la Phyſique & pour la Morale.

On peut ſeulement ici faire une objection fort facile à réſoudre, ſçavoir qu'il arrive quelquefois que des perſonnes, qui aiment extrêmement de certaines viandes, viennent enfin à en avoir horreur, ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque ſaleté mêlée, qui les a ſurpris, ou parce qu'ils en ont été fort malades à cauſe qu'ils en avoient pris avec excez, ou enfin pour d'autres raiſons. Ces ſortes de perſonnes, dira-t-on, n'aiment plus les mêmes ſenſations qu'ils aimoient autrefois, car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, & cependant elles ne leur ſont plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde que quand ces perſonnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur & de dégoût, ils ont deux ſenſations bien différentes en mêmes-tems. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le ſuppoſe : & ils ont encore une autre ſenſation de dégoût, qui vient par exemple de ce qu'ils imaginent fortement la ſaleté qu'ils ont vû mêlée avec ce qu'ils mangent. Dont la raiſon eſt, que quand deux mouvemens ſe ſont faits dans le cerveau en même-tems, l'un ne s'excite plus ſans l'autre, ſi ce n'eſt aprés un tems conſidérable. Ainſi, parce que la ſenſation agréable ne vient jamais ſans cette autre dégoutante, &

que nous confondons les choſes qui ſe font en méme-tems ; nous nous imaginons , que cette ſenſation qui étoit autrefois agreable ne l'eſt plus. Cependant ſi elle eſt toûjours la même , il eſt néceſſaire qu'elle ſoit toûjours agréable. De ſorte que c'eſt parce qu'elle eſt jointe & confonduë avec une autre qui cauſe plus de dégoût que celle-cy n'a d'agrément, que l'on s'imagine qu'elle n'eſt plus agréable.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs & quelques autres ſenſations , que j'ay appellées foibles & languiſſantes, ne ſont pas les mêmes dans tous les hommes ; parce que toutes ces ſenſations touchent ſi peu l'ame,qu'on ne peut pas diſtinguer , comme dans les ſaveurs ou d'autres ſenſations plus fortes & plus vives , que l'une eſt plus agréable que l'autre; & reconnoître ainſi par la variété du plaiſir ou du dégoût qui ſe trouveroit dans différentes perſonnes , la diverſité de leurs ſenſations. Toutefois la raiſon , qui montre que les autres ſenſations ne ſont pas ſemblables en différentes perſonnes, montre auſſi qu'il doit y avoir de la variété dans les ſenſations que l'on a des couleurs. En effet, on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diverſité dans les organes de la vûë de différentes perſonnes , auſſi bien que dans ceux de l'ouïe ou du goût. Car il n'y a aucune raiſon de ſuppoſer une parfaite reſſemblance dans la diſpoſition du nerf optique de tous les hommes , puiſqu'il y a une variété infinie dans toutes les choſes de la Nature , & principalement dans celles qui ſont matérielles. Il y a donc grande apparence , que tous les hommes ne voyent pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

On pourroit peut-être ajoûter , que ſelon les remarques de quelques-uns , les mêmes couleurs ne plaiſent pas également à toutes ſortes de per-

Digitized by

ſonnes, & qu'ainſi on a des preuves poſitives, que les mêmes objets n'excitent pas dans tous les hommes les mêmes ſenſations de couleur ; puiſque ſi ces ſenſations étoient les mêmes, elles ſeroient également agréables. Mais parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections tres-fortes, appuyées ſur la réponſe que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas aſſez ſolide pour la propoſer.

En effet, il eſt aſſez rare qu'on ſe plaiſe beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaiſir à une ſaveur qu'à une autre ; & la raiſon en eſt, que les ſentimens des couleurs ne nous ſont pas donnez pour juger ſi les corps ſont propres pour nôtre nourriture, ou s'ils n'y ſont pas propres : ce qui ſe marque par le plaiſir & la douleur, qui ſont les caractéres naturels du bien & du mal. Les objets entant que colorez ne ſont ni bons, ni mauvais. Il y en a de blancs par exemple qui ſont propres à la nourriture, & d'autres de même couleur qui ſont des poiſons, ou qui ne ſont ni bons ni mauvais à manger : ainſi les objets entant que colorez ne doivent point exciter dans le corps de mouvemens propres pour les rechercher, ou pour les eviter, ni dans l'ame les paſſions d'amour, ou de haine. Ils ne doivent donc point être agréables ni deſagréables, car ſi les objets nous parroiſſoient tels entant que colorez, leur vûë ſeroit toûjours ſuivie du cours des eſprits qui excite & qui accompagne les paſſions, puis qu'on ne peut toucher l'ame ſans l'émouvoir. Nous haïrions ſouvent de bonnes choſes, & nous en aimerions de mauvaiſes, de ſorte que nous ne conſerverions pas longtems nôtre vie. Enfin les ſentimens de couleur ne nous ſont donnez, que pour diſtinguer les corps les uns des autres ; & c'eſt ce qui ſe fait auſſi bien,

ſoit qu'on voye l'herbe verte ou que l'on la voye rouge ; pourvû que la perſonne qui la voit verte ou rouge, la voye toûjours de la même maniére.

Mais c'eſt aſſez parler de ces ſenſations ; parlons maintenant des jugemens naturels, & des jugemens libres qui les accompagnent. C'eſt la quatriéme choſe que nous confondons avec les trois autres, dont nous venons de parler.

CHAPITRE XIV.

I. *Des faux iugemens qui accompagnent nos ſenſations, & que nous confondons avec elles.* II. *Raiſons de ces faux iugemens.* III. *Que l'erreur ne ſe trouve point dans nos ſenſations, mais ſeulement dans ces iugemens.*

V. *Des faux iugemens qui accompagnent nos ſenſations, & que nous confondons avec elles.*

ON prévoit bien d'abord, qu'il ſe trouvera tres-peu de perſonnes qui ne ſoient choquées de cette propoſition générale que l'on avance : ſçavoir, que nous n'avons aucune ſenſation des choſes extérieures, qui n'enferme un ou pluſieurs faux jugemens. On ſçait bien que la plûpart ne croyent pas même, qu'il ſe trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos ſenſations. De ſorte que ces perſonnes ſurpriſes de la nouveauté de cette propoſition, diront ſans doute en eux mêmes : mais comment cela ſe peut-il faire? Je ne juge pas que cette muraille ſoit blanche, je voi bien qu'elle l'eſt: Je ne juge point que la douleur ſoit dans ma main, je l'y ſens tres-certainement : & qui peut douter de choſes ſi certaines, s'il ne ſent les objets autrement que je ne fais? Enfin leurs inclinations pour les préjugez de l'enfance les porteront bien plus avant ; & s'ils ne paſſent aux injures & au mépris de ceux qu'ils croiront perſuadez des ſentimens contraires aux

leurs, ils mériteront ſans doute d'être mis au nombre des perſonnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiſer les mauvais ſuccez de nos penſées : il eſt plus à propos de tâcher de les produire avec des preuves ſi fortes, & de les mettre dans un ſi grand jour, qu'on ne puiſſe les attaquer les yeux ouverts, ni les regarder avec attention ſans s'y ſoûmettre. On doit prouver, que nous n'avons aucune ſenſation des choſes extérieures, qui ne renferme quelque faux jugement, en voici la preuve.

Il eſt ce me ſemble indubitable, que nos ames ne rempliſſent pas des eſpaces auſſi vaſtes que ceux qui ſont entre nous & les étoiles fixes, quand mêmes on accorderoit qu'elles fuſſent étenduës : ainſi il n'eſt pas raiſonnable de croire que nos ames ſoient dans les Cieux quand elles y voyent des étoiles. Il n'eſt pas même croyable, qu'elles ſortent à mille pas de leur corps pour voir des maiſons à cette diſtance. Il eſt donc néceſſaire, que nôtre ame voye les maiſons & les étoiles où elles ne ſont pas, puis qu'elle ne ſort point du corps où elle eſt, & qu'elle ne laiſſe pas de les voir. Et comme les étoiles qui ſont immédiatement unies à l'ame, leſquelles ſont les ſeules que l'ame puiſſe voir, ne ſont pas dans les Cieux, il s'enſuit que tous les hommes qui voyent les étoiles dans les Cieux, & qui jugent enſuite volontairement qu'elles y ſont, font deux faux jugemens, dont l'un eſt naturel, & l'autre libre. L'un eſt un jugement des ſens ou une ſenſation compoſée ſelon laquelle on ne doit pas juger. L'autre eſt un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, & par conſéquent, que l'on ne doit pas faire ſi l'on veut éviter l'erreur.

Mais voici pourquoi l'on croit, que ces mêmes étoiles que l'on voit immédiatement, ſont hors

de l'ame & dans les cieux. C'eſt qu'il n'eſt pas en
II. la puiſſance de l'ame de les voir quand il lui
Raiſons de ces faux jugemens. plaît ; car elle ne peut les appercevoir, que lorſqu'il arrive dans ſon cerveau des mouvemens auſquels ſont jointes par la nature les idées de ces objets. Or parce que l'ame n'apperçoit point les mouvemens de ſes organes, mais ſeulement ſes propres ſenſations, & qu'elle ſçait que ces mêmes ſenſations ne ſont point produites en elle par elle-même ; elle eſt portée à juger qu'elles ſont au dehors, & dans la cauſe qui les lui repréſente : & elle a fait tant de fois ces ſortes de jugemens, dans le même tems qu'elle apperçoit les objets, qu'elle ne peut preſque plus s'empêcher de les faire.

Il ſeroit néceſſaire pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des eſpéces & des idées, qui ne ſont comme rien & qui repréſentent toutes choſes, que nous créons & que nous détruiſons quand il nous plaît, & que nôtre ignorance nous a fait imaginer. Il faudroit faire voir la ſolidité du ſentiment de ceux, qui croyent que Dieu eſt le vrai pére de la lumiére, qui éclaire ſeul tous les hommes, ſans lequel les véritez les plus ſimples ne ſeroient point intelligibles, & le ſoleil tout éclatant qu'il eſt, ne ſeroit pas même viſible : qui ne reconnoiſſent point d'autre nature que la volonté du Créateur ; & qui ſur ces penſées, ont reconnu que les idées qui nous repréſentent les créatures, ne ſont que des perfections de Dieu, qui repondent à ces mêmes créatures, & qui les répréſentent.

Il faudroit enfin traiter en quoi conſiſte ce que nous appellons idées, & enſuite il ſeroit facile de parler plus nettement des choſes que je viens

viens de dire, mais cela nous meneroit trop loin. On n'expliquera ces choſes que dans le troiſiéme livre; l'ordre le demande ainſi. Il ſuffit preſentement que j'apporte un exemple tres-ſenſible & inconteſtable, où il ſe trouve pluſieurs jugemens confondus avec une même ſenſation.

Je croi qu'il n'y a perſonne au monde qui regardant la Lune ne la voye environ à mille pas loin de ſoi,& qui ne la trouve plus grande lors qu'elle ſe léve ou qu'elle ſe couche, que lors qu'elle eſt fort élevée ſur l'horiſon; & peut-être même qui ne croye voir ſeulement qu'elle eſt plus grande, ſans penſer qu'il ſe trouve aucun jugement dans ſa ſenſation. Cependant il eſt indubitable que s'il n'y avoit point quelque eſpéce de jugement renfermé dans ſa ſenſation, il ne verroit point la Lune dans l'éloignement où elle lui paroît; & outre cela il la verroit plus petite lors qu'elle ſe léve, que lors qu'elle eſt fort élevée ſur l'horiſon; puiſque nous ne la voyons grande quand elle ſe léve, qu'à cauſe que nous la jugeons plus éloignée, par un jugement naturel dont j'ai parlé dans le ſixiéme Chapitre.

Mais outre nos jugemens naturels que l'on peut regarder comme des ſenſations compoſées, il ſe rencontre dans preſque toutes nos ſenſations un jugement libre: car non ſeulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur par exemple eſt dans leur main, ils le jugent auſſi par un jugement libre; non ſeulement ils l'y ſentent, mais ils l'y croyent: & ils ont pris une ſi forte habitude de former de tels jugemens, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugemens ſont tres faux en eux mêmes, quoi que fort utiles à la conſervation de la vie. Car nos ſens ne nous inſtruiſent que pour nôtre corps, & tous les jugemens libres qui ſont con-

formes aux jugemens des ſens ſont comme ces jugemens trés-éloignez de la vérité.

Mais afin de ne laiſſer pas toutes ces choſes ſans donner quelque moyen d'en découvrir les raiſons, il faut reconnoître qu'il y a de deux ſortes d'êtres, des êtres que nôtre ame voit immediatément, & d'autres qu'elle ne connoît que par le moyen de ceux-ci. Lors par exemple que j'apperçois le Soleil qui ſe léve, j'apperçois prémiérement celui que je voi immédiatement: & parce que je n'apperçois ce premier, qu'à cauſe qu'il y a quelque choſe hors de moi, qui produit certains mouvemens dans mes yeux & dans mon cerveau, je juge que ce premier Soleil qui eſt dans mon ame, eſt au dehors & qu'il exiſte.

Il peut toutefois arriver, que nous voyions ce premier Soleil qui eſt uni intimement à nôtre ame, ſans que l'autre ſoit ſur l'horiſon, & même abſolument parlant, ſans qu'il exiſte du tout. De même nous pouvons voir ce premier Soleil plus grand, quand l'autre ſe léve, que quand il eſt fort élevé ſur l'horiſon: & quoi qu'il ſoit vrai, que ce premier Soleil que nous voïons immédiatement, ſoit plus grand quand l'autre ſe léve, il ne s'enſuit pas que cet autre ſoit plus grand. Car ce n'eſt pas proprement celui qui ſe léve que nous voïons, puiſqu'il eſt éloigné de pluſieurs millions de lieuës; mais c'eſt ce premier, qui eſt véritablement plus grand, & tel que nous le voyons: parce que toutes les choſes, que nous voïons immédiatement, ſont toûjours telles que nous les voïons; & nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons, que ce que nous voïons immédiatement, ſe trouve dans les objets extérieurs qui ſont cauſe de ce que nous voïons.

De même, quand nous voïons de la lumiére en voyant ce prémier Soleil, nous ne nous

trompons pas de croire que nous en voïons ; il n'eſt pas poſſible d'en douter. Mais nôtre erreur eſt que nous voulons ſans aucune raiſon, & mêmes contre toute raiſon, que cette lumiére que nous voïons immédiatement, exiſte dans le Soleil. C'eſt la même choſe des autres objets de nos ſens.

III. *L'erreur ne ſe rencontre pas dans nos ſenſations, mais ſeulement dans nos jugemens.*

Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dés le commencement, & dans la ſuite de cet Ouvrage : il ſera facile de voir, que de toutes les choſes qui ſe trouvent dans chaque ſenſation, il n'y a que les jugemens que nous faiſons, que nos ſenſations ſont dans les objets, où il ſe trouve de l'erreur.

Premiérement, ce n'eſt pas une erreur d'ignorer que l'action des objets conſiſte dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, & que ce mouvement ſe communique aux organes de nos ſens : qui ſont les deux prémieres choſes qui ſe trouvent dans chaque ſenſation. Car il y a bien de la différence entre ignorer une choſe, & être dans une erreur à l'égard de cette choſe.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troiſiéme, qui eſt proprement la ſenſation. Quand nous ſentons de la chaleur, quand nous voïons de la lumiére, des couleurs, ou d'autres objets, il eſt vrai que nous les voïons, quand même nous ſerions phrenétiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les viſionnaires voïent ce qu'ils voïent ; & leur erreur ne conſiſte, que dans les jugemens qu'ils font, que ce qu'ils voyent, exiſte véritablement au dehors, à cauſe qu'ils le voïent au dehors.

C'eſt ce jugement là qui renferme un conſentement de nôtre liberté, & par conſéquent qui eſt ſujet à l'erreur. Et nous devons toûjours nous empêcher de le faire, ſelon la regle que nous avons miſe au commencement de ce livre : Que

nous ne devons jamais juger dequoi que ce ſoit, autant que nous pouvons nous en empêcher, & que l'évidence & la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car quoi que nous nous ſentions extrêmement portez par une habitude tres-forte, à juger que nos ſenſations ſont dans les objets; comme que la chaleur eſt dans le feu, les couleurs dans les tableaux: cependant nous ne voïons point de raiſon certaine & évidente qui nous preſſe & qui nous oblige à le croire; & ainſi nous avons tort, & nous nous ſoumettons volontairement à l'erreur, par le mauvais uſage que nous faiſons de nôtre liberté, quand nous formons librement de tels jugemens.

CHAPITRE XV.

Explication des erreurs particuliéres de la vûë, pour ſervir d'exemple des erreurs générales de nos ſens.

NOus avons donné, ce me ſemble, aſſez d'ouverture, pour reconnoître les erreurs de nos ſens à l'égard des qualitez ſenſibles en général, deſquelles on a parlé à l'occaſion de la lumiére & des couleurs, que l'ordre demandoit qu'on expliquât. Il ſemble qu'on devroit maintenant deſcendre un peu dans le particulier, & éxaminer en détail les erreurs, où chacun de nos ſens nous porte; mais on ne s'arrêtera pas à ces choſes, parce qu'apres ce que l'on a déja dit, un peu d'attention ſupléera facilement à des diſcours ennuïeux, que l'on ſeroit obligé de faire. On va ſeulement rapporter les erreurs générales, où nôtre vûë nous fait tomber touchant la lumiére & les couleurs, & l'on croit que cet exemple ſuffira

pour faire reconnoître les erreurs de tous les autres ſens.

Lorſque nous avons regardé quelques momens le Soleil, voici ce qui ſe paſſe dans nos yeux, & dans nôtre ame, & les erreurs dans leſquelles nous tombons.

Il eſt certain pour ceux qui ſçavent les premiers élémens de la Dioptrique, & quelque choſe de de la ſtructure admirable des yeux, que les rayons du Soleil ſouffrent refraction dans le *cryſtalin*, & dans les autres humeurs, & qu'ils ſe raſſemblent enſuite ſur *la rétine* ou nerf optique, qui tapiſſe tout le fond de l'œil : de la même maniére que les rayons du Soleil, qui traverſent une *loupe* ou verre convexe, ſe raſſemblent au *foyer* ou point brûlant de ce verre à deux, trois, ou quatre poûces de lui à proportion de ſa convexité. De plus l'experience apprend que ſi on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du Soleil font une ſi grande impreſſion ſur cette étoffe ou ſur ce papier, & ils en agitent les petites parties avec tant de violence qu'ils les rompent & les ſéparent les unes des autres ; en un mot qu'ils les brûlent, ou les réduiſent en fumée & en cendres.

Ainſi l'on doit conclure de cette expérience, que ſi le nerf optique étoit noir, & que ſi la prunelle, ou le trou de *l'uvée*, par laquelle la lumiére entre dans les yeux s'élargiſſoit pour laiſſer librement paſſer les rayons du Soleil, au lieu qu'elle s'étrecit pour les en empêcher, il arriveroit la même choſe à nôtre rétine, qu'à cette étoffe ou à ce papier noir, c'eſt-à-dire, que ſes fibres ſeroient ſi fort agitées, quelles ſeroient bientôt rompuës & brûlées. C'eſt pour cette raiſon, que la plûpart des hommes ſentent une grande douleur, s'ils regardent pour un moment

le ſoleil ; parce qu'ils ne peuvent ſi bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y paſſe toûjours aſſez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence, & avec quelque ſujet de craindre qu'ils ne ſe rompent.

L'ame n'a aucune connoiſſance de tout ce que nous venons de dire ; & quand elle regarde le Soleil, elle n'apperçoit ni ſon nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf : cependant cela n'eſt pas une erreur, ce n'eſt qu'une ſimple ignorance. Mais la premiére erreur où elle tombe, eſt qu'elle juge que la douleur qu'elle ſent eſt dans ſon œil.

Si incontinent aprés qu'on a regardé le Soleil, on entre dans un lieu fort obſcur les yeux ouverts, cet ébranlement des fibres du nerf optique cauſé par les rayons du Soleil diminuë, & ſe change peu à peu. Et c'eſt là tout le changement que l'on peut concevoir dans les yeux. Cependant ce n'eſt pas ce que l'ame y apperçoit, mais ſeulement une lumiére blanche & jaune. Et ſa ſeconde erreur eſt qu'elle juge, que la lumiére qu'elle voit, eſt dans ſes yeux, ou ſur une muraille voiſine.

Enfin l'agitation des fibres de la rétine diminuë toûjours, & ceſſe peu à peu ; car lors qu'un corps a été agité ou ſecoüé, on n'y doit rien concevoir autre choſe qu'une diminution de ſon mouvement : mais ce n'eſt point encore ce que l'ame voit dans ſes yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis ſe change en rouge, & enfin en bleuë. Et la troiſiéme erreur où nous tombons, eſt que nous jugeons qu'il y a dans nôtre œil ou ſur la muraille des changemens qui différent bien davantage que du plus ou du moins, à cauſe que les couleurs bleuë, orangée & rouge que nous voïons, différent bien autre-

nient que du plus & du moins.

Voila quelques erreurs, où nous tombons touchant la lumiére & les couleurs: & ces erreurs nous font encore tomber en d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les chapitres ſuivans.

CHAPITRE XVI.

I. Que les erreurs de nos ſens nous ſervent de principes généraux & fort feconds pour tirer de fauſſes concluſions, leſquelles ſervent de principes à leur tour. II. L'origine des différences eſſentielles. III. Des formes ſubſtantielles. IV. Des autres erreurs de la Philoſophie de l'Ecole.

I.
Les erreurs de nos ſens nous ſervent de principes généraux pour tirer de fauſſes concluſions, qui ſervent de principe à leur tour.

ON a ce me ſemble expliqué ſuffiſamment, en quoi conſiſtent nos ſenſations, & les erreurs générales qui s'y trouvent, pour des perſonnes qui ne ſont point préocupées, & qui ſont capables de quelque attention d'eſprit. Il eſt maintenant à propos de montrer, qu'on s'eſt ſervi de ces erreurs générales, comme de principes inconteſtables, pour expliquer toutes choſes; qu'on en a tiré une infinité de fauſſes conſéquences, qui ont auſſi à leur tour ſervi de principe pour tirer d'autres conſéquences; & qu'ainſi on a compoſé peu-à-peu ces ſciences imaginaires ſans corps & ſans réalité, aprés leſquelles on court aveuglément; mais qui ſemblables à des phantômes, ne laiſſent autre choſe à ceux qui les embraſſent, que la confuſion & la honte de s'être laiſſé ſéduire, ou ce caractére de folie qui fait qu'on prend plaiſir à ſe repaître d'illuſions & de chiméres. C'eſt ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déja dit, que nous avions coutume d'attribuër aux objets nos propres ſenſations, & que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les ſaveurs &c. ſe trouvoient dans les corps que nous appellons colorez, & ainſi des autres. On a reconnu que c'eſt une erreur. Il faut préſentement montrer que cette erreur nous ſert de principe pour tirer de fauſſes conſéquences, & qu'enſuite nous regardons ces derniéres conſéquences comme d'autres principes, ſur leſquels nous continüons d'appuyer nos raiſonnemens. En un mot, il faut expoſer ici les démarches que fait l'eſprit humain dans la recherche de quelques véritez particulieres, lorſque ce faux principe, que nos ſenſations ſont dans les objets, lui paroit inconteſtable.

Et afin de rendre ceci plus ſenſible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercheroit la nature : & voyons ce que feroit un homme, qui voudroit par exemple, connoître ce que c'eſt que du miel & du ſel. La premiére choſe que cet homme feroit, ſeroit d'en examiner la couleur, l'odeur, la ſaveur, & les autres qualitez ſenſibles ; quelles ſont celles du miel, & celles du ſel ; en quoi elles conviennent, en quoi elles différent, & le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps.

II. L'origine des différences qu'on attribuë aux objets: que ces differences ſont dans l'ame.

Cela fait, voici à-peu-prés la maniére dont il raiſonneroit, ſuppoſé qu'il crût comme un principe inconteſtable que les ſenſations fuſſent dans les objets des ſens. Toutes les choſes que je ſens en goûtant, en voyant, & en maniant ce miel & ce ſel, ſont dans ce miel & dans ce ſel. Or il eſt indubitable que ce que je ſens dans le miel différe eſſentiellement de ce que je ſens dans le ſel. La blancheur du ſel différe ſans doute bien davantage que du plus & du

moins de la couleur du miel ; & la douceur du miel, de la ſaveur piquante du ſel : & par conſéquent, il faut qu'il y ait une différence eſſentielle entre le miel & le ſel, puiſque tout ce que je ſens dans l'un & dans l'autre ne différe pas ſeulement du plus & du moins, mais qu'il différe eſſentiellement.

Voila la premiére démarche, que cette perſonne feroit. Car ſans doute il ne peut juger que le miel & le ſel différent eſſentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un différent eſſentiellement de celles de l'autre ; c'eſt-à-dire, que les ſenſations qu'il a du miel, différent eſſentiellement de celles qu'il a de ſel, puiſqu'il n'en juge que par l'impreſſion qu'ils font ſur les ſens. Il regarde donc enſuite ſa concluſion, comme un nouveau principe, duquel il tire d'autres concluſions en cette ſorte.

III. *L'origine des formes ſubſtantielles.*

Puis donc que le miel & le ſel, & les autres corps naturels différent eſſentiellement les uns des autres ; il s'enſuit que ceux-là ſe trompent lourdement, qui nous veulent faire croire, que toute la différence qui ſe trouve entre ces corps, ne conſiſte que dans la différente configuration des petites parties qui les compoſent. Car puiſque la figure n'eſt point eſſentielle au corps figuré ; que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel change, le miel demeurera toûjours miel, quand même ces parties auroient la figure des petites parties du ſel. Ainſi, il faut de néceſſité qu'il ſe trouve quelque ſubſtance, qui étant jointe à la matiére premiére commune à tous différens corps, faſſe qu'ils différent eſſentiellement les uns des autres.

Voilà la ſeconde démarche que feroit cet homme, & l'heureuſe découverte des *formes ſubſtantielles* : ces ſubſtances ſecondes, qui ſont

tout ce que nous voyons dans la nature quoiqu'elles ne ſubſiſtent que dans l'imagination de nôtre Philoſophe. Mais voyons les propriétez, qu'il va libéralement donner à cet être de ſon invention, car il ôtera ſans doute à toutes les autres ſubſtances les propriétez qui leur ſont les plus eſſentielles, pour l'en revêtir.

IV. L'Origine de toutes les autres erreurs les plus générales de la Phyſique de l'ecole.

Puis donc qu'il ſe trouve dans chaque corps naturel deux ſubſtances qui le compoſent, l'une qui eſt commune au miel & au ſel & à tous les autres corps, & l'autre qui fait que le miel eſt miel, que le ſel eſt ſel, & que tous les autres corps ſont ce qu'ils ſont; il s'enſuit, que la premiére qui eſt la matiére, n'ayant point de contraire & étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer ſans force & ſans action, puiſqu'elle n'a pas beſoin de ſe deffendre: mais pour les autres, qui ſont les formes ſubſtantielles, elles ont beſoin d'être toûjours accompagnées de qualitez & de facultez pour les deffendre. Il faut qu'elles ſoient toûjours ſur leurs gardes de peur d'être ſurpriſes, qu'elles travaillent continuellement à leur conſervation, à étendre leur domination ſur les matiéres voiſines, & à pouſſer leurs conquêtes le plus avant qu'elles pourront; parce que ſi elles étoient ſans forces, ou ſi elles manquoient d'agir, d'autres formes les viendroient ſurprendre, & les anéantiroient auſſi-tôt. Il faut donc qu'elles combattent toûjours, & qu'elles nourriſſent ces antipathies, & ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matiére d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien; il ne faut pas que cette forme ſe contente d'anéantir la forme du chien, il faut que ſa haine ſe ſa-

Digitized by Google

tisfaſſe dans le deſtruction de toutes les qualitez qui ont ſuivi le parti de ſon ennemie. Il faut auſſi-tôt, que le poil du cadavre ſoit blanc d'une blancheur de création nouvelle: que ſon ſang ſoit rouge d'une rougeur qui ne ſoit point ſuſpecte : que tout ce corps ſoit couvert de qualitez fidéles à leur maîtreſſe, & qu'elles la deffendent ſelon le peu de forces, qu'ont les qualitez d'un corps mort, qui doivent bien-tôt périr à leur tour. Mais parce qu'on ne peut pas toûjours combattre, & que toutes choſes ont un lieu de repos ; il faut ſans doute que le feu, par exemple, ait ſon centre, où il tâche toûjours d'aller par ſa legéreté & par ſon inclination naturelle, afin de ſe repoſer, de ne brûler plus, & de quitter même ſa chaleur, qu'il ne gardoit ici bas que pour ſa deffenſe.

Voilà une petite partie des conſéquences, que l'on tire de ce dernier principe, Qu'il y a des formes ſubſtantielles, lequel on a fait conclure à nôtre Philoſophe avec un peu trop de liberté ; car d'ordinaire les autres diſent ces mêmes choſes plus ſérieuſement qu'il n'a pas fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conſéquences, que tire tous les jours chaque Philoſophe, ſelon ſon humeur & ſon inclination, ſelon la fécondité ou la ſterilité de ſon imagination, car ce ne ſont que ces choſes qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces ſubſtances chimériques, d'autres perſonnes les ont aſſez examinées. Ils ont aſſez fait voir que les formes ſubſtantielles ne furent jamais dans la nature, & qu'elles ſervent à tirer un tres-grand nombre de conſéquences fauſſes, ridicules, & même contradictoires. On ſe contente d'avoir reconnu leur origine dans l'eſprit de l'homme,

& d'avoir fait voir, qu'elles doivent ce qu'elles ſont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes, *Que les ſenſations ſont dans les obiets qu'ils ſentent* Car ſi l'on conſidére avec un peu d'attention ce que nous avons déja dit, ſçavoir, qu'il eſt néceſſaire pour la conſervation du corps, que nous ayons des ſenſations eſſentiellement différentes, quoique les impreſſions que les objets font ſur nôtre corps, ne différent que tres-peu, on verra clairement que c'eſt à tort, qu'on s'imagine une ſi grande différence dans les objets de nos ſens.

Chap.10.art.V.

Mais il faut que je diſe ici en paſſant, qu'on ne trouve rien à redire à ces termes de forme, & de différence eſſentielle. Le miel eſt ſans doute miel par ſa forme, & c'eſt ainſi qu'il différe eſſentiellement du ſel : mais cette forme ou cette différence eſſentielle, ne conſiſte que dans la differente configuration de ſes parties. C'eſt cette différente configuration, qui fait que le miel eſt miel, & que le ſel eſt ſel : & quoiqu'il ne ſoit qu'accidentel à la matiére en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du ſel, & ainſi d'avoir la forme du miel ou du ſel ; on peut dire cependant qu'il eſt eſſentiel au miel & au ſel, pour être ce qu'ils ſont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties : de même que les ſenſations de froid, de chaud, de douleur, &c. ne ſont point eſſentielles à l'ame, mais ſeulement à l'ame qui les ſent ; parce que c'eſt par ces ſenſations de froid, de chaud, de douleur, que l'ame eſt appellée ſentir du chaud, du froid, & de la douleur.

CHAPITRE XVII.

I. *Autre exemple tiré de la Morale, lequel fait voir que nos ſens ne nous offrent que de faux biens.* II. *Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit nôtre bien.* III. *L'Origine des erreurs des Epicuriens & des Stoïciens.*

ON a rapporté des preuves, qui ſont ce ſemble aſſez voir que ce préjugé, *Que nos ſenſations ſont dans les obiets*, eſt un principe tres-fécond en erreurs dans la Phyſique. Il en faut maintenant apporter un autre tiré de la Morale, où ce même préjugé joint avec celui-ci, *Que les obiets de nos ſens ſont les ſeules & les véritables cauſes de nos ſenſations*, à une pareille fécondité.

I. *Exemple tiré de la Morale, que nos ſens ne nous offrent que de faux biens.*

Il n'y a rien de ſi commun dans le monde, que de voir des perſonnes qui s'attachent aux biens ſenſibles : les uns aiment la muſique, les autres la bonne chére, & d'autres enfin ſont paſſionnez pour d'autres choſes. Or voici à-peu-prés de quelle maniére ils doivent avoir raiſonné, pour s'être perſuadez que tous ces objets ſont des biens. Toutes ces ſaveurs agréables qui nous plaiſent dans les feſtins, ces ſons qui flattent l'oreille, & ces autres plaiſirs que nous ſentons en d'autres occaſions, ſont ſans doute renfermez dans les objets ſenſibles, ou tout au moins ces objets nous les font ſentir, ou enfin nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or il n'eſt pas poſſible de douter que le plaiſir ne ſoit bon, que la douleur ne ſoit mauvaiſe, nous en ſommes intérieurement convaincus : & par conſéquent les objets de nos paſſions ſont des biens tres-réels, auſquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raiſonnement, que nous faiſons ordinairement preſque ſans y penſer. Ainſi, c'eſt à cauſe que nous croyons, que nos ſenſations ſont dans les objets, ou bien que les objets ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire ſentir, que nous conſidérons comme nos biens des choſes, au deſſus deſquelles nous ſommes infiniment élevez; des choſes qui ne peuvent au plus agir que ſur nos corps, & produire quelques mouvemens dans leurs fibres: mais qui ne peuvent jamais agir ſur nos ames, & qui par conſéquent ne peuvent nous faire ſentir ni plaiſir ni douleur.

J'expliquerai dans le dernier Livre, en quel ſens les objets agiſſent ſur le corps.

II.

Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit nôtre bien, & que tous les objets ſenſibles ne peuvent nous faire ſentir du plaiſir.

Certainement, ſi ce n'eſt pas nôtre ame qui agit ſur elle-même, à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans le corps; il n'y a que Dieu ſeul qui ait ce pouvoir: Et ſi ce n'eſt point elle qui ſe cauſe du plaiſir ou de la douleur ſelon la diverſité des ébranlemens des fibres de ſon corps, comme il y a toutes les apparences, puiſqu'elle ſent du plaiſir & de la douleur ſans qu'elle y conſente, je ne connois point d'autre main aſſez puiſſante pour les lui faire ſentir, que celle de l'Auteur de toutes choſes.

Certainement il n'y a que Dieu qui ſoit nôtre véritable bien. Il n'y a que lui qui puiſſe nous combler de tous les plaiſirs dont nous ſommes capables. Ce n'eſt que dans ſa connoiſſance & dans ſon amour qu'il a réſolu de nous les faire ſentir: Et ceux qu'il a attachez aux mouvemens qui ſe paſſent dans nôtre corps, afin que nous euſſions ſoin de ſa conſervation, ſont tres-petits, tres-foibles & de tres-peu de durée, quoique dans l'état de péché où nous ſommes, nous en ſoyons comme eſclaves. Mais ceux qu'il fera ſentir à ſes Elûs dans le ciel, ſeront infiniment plus grands, puiſqu'il nous a faits pour le connoître & pour l'aimer. Car enfin l'ordre demandant que

l'on reſſente de plus grands plaiſirs, lorſqu'on poſséde de plus grands biens ; puiſque Dieu eſt infiniment au deſſus de toutes choſes, le plaiſir de ceux qui le poſséderont, ſera sûrement un plaiſir qui ſurpaſſera tous les plaiſirs.

III. *L'Origine des erreurs des Epicuriens & des Stoiciens.*

Ce que nous venons de dire de la cauſe de nos erreurs à l'égard du bien, a ſa preuve dans les fauſſes opinions qu'avoient les Stoïciens, & les Epicuriens touchant le ſouverain bien. Les Epicuriens le mettoient dans le plaiſir ; & parce qu'on le ſent auſſi bien dans le vice, que dans la vertu, & même plus ordinairement dans le premier, que dans l'autre, on a crû communément, qu'ils ſe laiſſoient aller à toutes ſortes de voluptez.

Or la premiére cauſe de leur erreur eſt, que jugeant fauſſement qu'il y avoit quelque choſe d'agréable dans les objets de leurs ſens, ou qu'ils étoient les véritables cauſes des plaiſirs qu'ils ſentoient : étant outre cela interieurement perſuadez, que le plaiſir étoit un bien pour eux, ils ſe laiſſoient aller à toutes les paſſions, deſquelles ils n'apprehendoient point de ſouffrir quelque incommodité dans la ſuite. Au lieu qu'ils devoient conſidérer, que le plaiſir que l'on ſent dans les choſes ſenſibles, ne peut être dans ces choſes comme dans leurs véritables cauſes ni d'une autre maniére ; & par conſéquent, que les biens ſenſibles ne peuvent être des biens à l'égard de nôtre ame : & le reſte que nous avons expliqué.

Les Stoïciens étant perſuadez au contraire, que les plaiſirs ſenſibles n'étoient que dans le corps & pour le corps, & que l'ame devoit avoir ſon bien particulier, ils mettoient le bonheur dans la vertu. Or voici la ſource de leurs erreurs.

C'eſt qu'ils croyent, que le plaiſir & la douleur ſenſibles n'étoient point dans l'ame, mais ſeulement dans le corps : & ce faux jugement leur ſervoit enſuite de principe pour d'autres fauſſes concluſions : comme, que la douleur n'eſt point un mal, ni le plaiſir un bien; que les plaiſirs des ſens ne ſont point bons en eux-mêmes; qu'ils ſont communs aux hommes & aux bêtes, &c. Cependant il eſt facile de voir, que quoi que les Epicuriens, & les Stoïciens ayent eû tort en bien des choſes, ils ont eû raiſon en quelques-unes. Car le bon-heur des bien-heureux ne conſiſte que dans une vertu accomplie, c'eſt-à-dire dans la connoiſſance & l'amour de Dieu ; & dans un plaiſir tres-doux, qui l'accompagne ſans ceſſe.

Retenons donc bien, que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux, qu'ils ne ſont point les cauſes de nos plaiſirs, que nous n'avons point de ſujet de les craindre ni de les aimer ; mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre, & qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui ſoit aſſez puiſſant pour nous punir & pour nous récompenſer, pour nous faire ſentir du plaiſir & de la douleur : enfin que ce n'eſt qu'en Dieu, & que de Dieu, que nous devons eſpérer les plaiſirs, pour leſquels nous avons une inclination ſi forte & ſi naturelle.

CHAPITRE XVIII.

I. *Que nos ſens nous portent à l'erreur en des choſes même qui ne ſont point ſenſibles.* II. *Exemple tiré de la converſation des hommes.* III. *Qu'il ne faut point s'arrêter aux maniéres ſenſibles.*

NOus avons ſuffiſamment expliqué les erreurs de nos ſens au regard de leurs objets, comme de la lumiére, des couleurs, & des autres qualitez ſenſibles. Il faut voir maintenant comme ils nous ſéduiſent touchant les objets même qui ne ſont point de leur reſſort, en nous empêchant de les conſidérer avec attention, & en nous inclinant à en juger ſur leur rapport. C'eſt ce qui mérite bien d'être expliqué.

I. *Que nos ſens nous portent à l'erreur en des choſes meſme qui ne ſont point ſenſibles.*

L'attention & l'application de l'eſprit aux idées claires & diſtinctes que nous avons des objets, eſt la choſe du monde la plus néceſſaire pour découvrir la vérité de ce qu'ils ſont. Car de même, qu'il n'eſt pas poſſible de voir la beauté de quelque ouvrage ſans ouvrir les yeux, & ſans le regarder fixement; ainſi l'eſprit ne peut pas voir évidemment la plûpart des choſes avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les conſidére avec attention. Or il eſt certain, qu'il n'y a rien qui nous détourne davantage de l'attention aux idées claires & diſtinctes que nos propres ſens; & par conſéquent il n'y a rien qui nous éloigne davantage de la vérité, & qui nous jette ſi tôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir ces choſes, il eſt abſolument néceſſaire de ſçavoir, que les trois maniéres d'appercevoir de l'ame, dont j'ai parlé auparavant, ne la touchent pas toutes également; &

que par conſéquent elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle apperçoit par leur moyen ; car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, & elle eſt peu attentive à ce qui la touche peu.

Or ce qu'elle apperçoit par les ſens, la touche, & l'applique extrémement ; ce qu'elle connoît par l'imagination la touche beaucoup moins ; mais ce que l'entendement lui repréſente, je veux dire, ce qu'elle apperçoit par elle-même ou indépendamment des ſens & de l'imagination, ne la réveille preſque pas. Perſonne ne peut douter de ces choſes, ni que la plus petite douleur des ſens ne ſoit plus préſente à l'eſprit, & ne le rende plus attentif, que la méditation d'une choſe de beaucoup plus grande conſéquence.

La raiſon de ceci eſt, que les ſens repréſentent les objets comme préſens, & que l'imagination ne les repréſente que comme abſens. Or l'ordre demande que de pluſieurs biens, ou de pluſieurs maux qui ſont propoſez à l'ame, ceux qui ſont préſens la touchent & l'appliquent davantage que les autres qui ſont abſens, parce qu'il eſt néceſſaire que l'ame ſe détermine promptement ſur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainſi elle s'applique beaucoup plus à une ſimple piqueure, qu'à des ſpéculations fort relevées ; & les plaiſirs & les maux de ce monde font même plus d'impreſſion ſur elle, que les douleurs terribles, & les plaiſirs infinis de l'éternité.

Les ſens appliquent donc extrémement l'ame à ce qu'ils lui repréſentent ; & parce qu'elle eſt limitée, & qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choſes à la fois, elle ne peut appercevoir nettement ce que l'entendement lui repréſente dans le même tems que les ſens lui of-

Digitized by Google

frent quelque choſe à conſidérer. Elle laiſſe donc les idées claires & diſtinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choſes en elles-mêmes, & elle s'applique uniquement aux idées confuſes des ſens, qui la touchent beaucoup, & qui ne lui repréſentent point les choſes ſelon ce qu'elles ſont dans la vérité, mais ſeulement ſelon le rapport qu'elles ont avec ſon corps.

II. *Exemple tiré de la converſation des hommes.*

Si une perſonne, par exemple, veut expliquer une vérité, & dire ſon ſentiment ſur quelque choſe, il ne le peut faire par des paroles, qu'en même-tems il ne touche en pluſieurs maniéres les ſens de ceux qui l'écoutent. Or l'ame qui ne peut en même-tems appercevoir diſtinctement pluſieurs choſes, & qui a toûjours une grande attention à ce qui lui vient par les ſens, ne conſidére preſque point les raiſons que cette perſonne apporte, mais elle s'applique beaucoup au plaiſir ſenſible qu'elle a de la meſure de ſes périodes, des rapports de ſes geſtes avec ſes paroles, de l'agrément de ſon viſage, enfin de l'air & de la maniére dont il parle; ce qui la détourne de l'attention qu'elle devroit avoir aux choſes. Cependant elle en veut juger ſans les connoître ſuffiſamment: de ſorte que ſes jugemens doivent être différens, ſelon la diverſité des impreſſions qu'elle aura receues par les ſens.

Si par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité, s'il garde une meſure agréable dans ſes périodes, s'il a l'air d'un honnête homme & d'un homme d'eſprit, ſi c'eſt une perſonne de qualité, s'il eſt ſuivi d'un grand train, s'il parle avec autorité & avec gravité, ſi les autres l'écoutent avec reſpect & en ſilence, s'il a quelque réputation, & quelque commerce avec les eſprits du premier ordre, enfin s'il eſt aſſez heureux pour

plaire, ou pour être eſtimé, il aura raiſon dans tout ce qu'il avancera; & il n'y aura pas juſqu'à ſon colet & à ſes manchettes, qui ne prouvent quelque choſe.

Mais s'il eſt aſſez malheureux pour avoir des qualitez contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien comme il faut: qu'il diſe les plus belles choſes du monde, on ne les appercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les ſens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme ſi mal composé les occupera tout entiers, & empêchera l'application qu'ils devroient avoir à ſes pensées. Ce colet ſale & chifonné fera mépriſer celui qui le porte, & tout ce qui peut venir de lui, & cette maniére de parler de Philoſophe & de réveur, fera traiter de réveries & d'extravagances ces hautes & ſublimes véritez, dont le commun du monde n'eſt pas capable.

III.
Qu'il ne faut point s'arreſter aux maniéres ſenſibles & agréables.

Voilà quels ſont les jugemens des hommes. Leurs yeux & leurs oreilles jugent de la vérité, & non pas la raiſon, dans les choſes mêmes qui ne dépendent que de la raiſon; parce que les hommes ne s'appliquent qu'au ſenſible, & aux maniéres agréables, & qu'ils n'apportent preſque jamais une attention forte & ſérieuſe, pour découvrir la vérité de quoi que ce ſoit.

Qu'y a-t-il cependant de plus injuſte que de juger des choſes par la maniére, & de mépriſer la vérité, parce qu'elle n'eſt pas revêtuë d'ornemens qui nous plaiſent, & qui flattent nos ſens? Il devroit être honteux à des Philoſophes; & à des perſonnes qui ſe picquent d'eſprit, de rechercher avec plus de ſoin ces maniéres agréables, que la vérité même, & de ſe repaître plûtôt l'eſprit de la vanité des paroles, que de la ſolidité des choſes. C'eſt au commun des hom-

mes, c'eſt aux ames de chair & de ſang, à ſe laiſſer gagner par des périodes bien meſurées, & par des figures & des mouvemens qui réveillent les paſſions.

Omnia enim ſtolidi magis admirantur, amantque
Inverſis quæ ſub verbis latitantia cernunt.
Veraque conſtituunt, quæ bellè tangere poſſunt
Aures, & lepido quæ ſunt fucata ſonore.

Mais les perſonnes ſages tâchent de ſe défendre contre la force maligne, & contre les charmes puiſſans de ces maniéres ſenſibles. Les ſens leur impoſent auſſi bien qu'aux autres hommes, puiſqu'en effet ce ſont des hommes, mais ils mépriſent les rapports qu'ils leur font des choſes. Ils imitent ce fameux exemple des Juges de l'Aréopage, qui deffendoient rigoureuſement à leurs Avocats de ſe ſervir de ces paroles & de ces figures trompeuſes, & qui ne les écoutoient que dans les ténébres; de peur que les agrémens de leurs paroles & de leurs geſtes ne leur perſuadaſſent quelque choſe contre la vérité & la juſtice, & afin qu'ils puſſent davantage s'appliquer à conſidérer la ſolidité de leurs raiſons.

CHAPITRE XIX.

Deux autres exemples. I. *Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps.* II. *Le ſecond, de celles qui regardent les qualitez de ces meſmes corps.*

ON vient de faire voir qu'il y a un fort grand nombre d'erreurs, qui ont pour premiére cauſe cette forte application de l'ame à ce qui

lui vient par les ſens, & cette nonchalance, où elle eſt, pour les choſes que l'entendement lui repreſente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conſéquence pour la Morale tiré de la converſation des hommes, en voici encore d'autres tirez du commerce que l'on a avec le reſte de la nature, leſquels il eſt abſolument neceſſaire de remarquer pour la Phyſique.

Une des principales erreurs où l'on tombe en matiére de Phyſique c'eſt que l'on s'imagine, qu'il y a beaucoup plus de ſubſtance dans les corps qui ſe font beaucoup ſentir que dans les autres qu'on ne ſent preſque pas. La plûpart des hommes croyent, qu'il y a bien plus de matiére dans l'or & dans le plomb, que dans l'air & dans l'eau; & les enfans mêmes qui n'ont point remarqué par les ſens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'eſt rien de réel.

I. *Erreurs touchant la nature des corps.*

L'or & le plomb ſont fort peſans, fort durs, & fort ſenſibles, l'eau & l'air au contraire ne ſe font preſque pas ſentir. De là les hommes concluent, que les premiers ont bien plus de realité que les autres. Ils jugent de la vérité des choſes par l'impreſſion ſenſible qui nous trompe toûjours, & ils negligent les idées claires & diſtinctes de l'eſprit, qui ne nous trompent jamais, parce que le ſenſible nous touche & nous applique, & que l'intelligible nous endort. Ces faux jugemens regardent la ſubſtance des corps, en voici d'autres ſur les qualitez des mêmes corps.

II. *Erreurs touchant leurs qualitez & leur perfection.*

Les hommes jugent preſque toûjours que les objets, qui excitent en eux des ſenſations plus agréables, ſont les plus parfaits & les plus purs, ſans ſçavoir ſeulement en quoi conſiſte la perfection & la pureté de la matiére & mêmes ſans s'en mettre en peine.

Ils diſent, par exemple, que de la fange eſt

Digitized by

impure, & que de l'eau tres-claire eſt fort pure. Mais les chameaux qui aiment l'eau bourbeuſe, & ces animaux qui ſe plaiſent dans la fange, ne ſeroient pas de leur ſentiment. Ce ſont des bêtes, il eſt vrai. Mais les perſonnes, qui aiment les entrailles de la becaſſe & les excremens de la foüine, ne diſent pas que c'eſt de l'impureté, quoi qu'ils le diſent de ce qui ſort de tous les autres animaux. Enfin le muſc & l'ambre ſont eſtimez généralement de tous les hommes, quoi que l'on tienne que ce ne ſont que des excremens.

Certainement on ne juge de la perfection de la matiére & de ſa pureté que par rapport à ſes propres ſens: & de là il arrive, que les ſens étant différens dans tous les hommes, comme on l'a ſuffiſamment expliqué, ils doivent juger tres-diverſement de la perfection & de la pureté de la matiére. Ainſi les livres qu'ils compoſent tous les jours ſur les perfections imaginaires, qu'ils attribuent à certains corps, ſont néceſſairement remplis d'erreurs dans une variété tout-à-fait étrange & bizarre; puiſque les raiſonnemens qu'ils contiennent ne ſont appuyez, que ſur les idées fauſſes, confuſes, & irregulieres de nos ſens.

Il ne faut pas que des Philoſophes diſent, que la matiére eſt pure ou impure, s'ils ne ſçavent ce qu'ils entendent preciſément par ces mots de pur & d'impur; car il ne faut pas parler ſans ſçavoir ce que l'on dit, c'eſt-à-dire, ſans avoir des idées diſtinctes, qui répondent aux termes dont on ſe ſert. Or s'ils avoient fixé des idées claires & diſtinctes à l'un & à l'autre de ces mots, ils verroient que ce qu'ils appellent pur ſeroit ſouvent tres-impur, & que ce qui leur paroit impur, ſe trouveroit ſouvent tres-pur.

S'ils vouloient par exemple, que cette matiére

là fuſt la plus pure & la plus parfaite, dont les parties ſeroient les plus déliées & les plus faciles à ſe mouvoir, l'or, l'argent, & les pierres precieuſes ſeroient des corps extrémement imparfaits, & l'air & le feu ſeroient au contraire tres-parfaits: quand de la chair viendroit à ſe corrompre & à ſentir mauvais, ce ſeroit alors qu'elle commenceroit à ſe perfectionner; & une charongne puante ſeroit un corps bien plus parfait, que de la chair ordinaire.

Que ſi au contraire ils vouloient que les corps les plus parfaits fuſſent ceux, dont les parties ſeroient les plus groſſes, les plus ſolides & les plus difficiles à ſe remüer, de la terre ſeroit plus parfaite que de l'or; & l'air & le feu ſeroient les corps les plus imparfaits.

Que ſi on ne veut pas attacher aux termes de pur & de parfait les idées diſtinctes, dont je viens de parler, il eſt permis d'en ſubſtituer d'autres en leur place, mais ſi on prétend ne definir ces mots que par des notions ſenſibles, on confondra eternellement toutes choſes, puis qu'on ne fixera jamais la ſignification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme l'on a déja prouvé ont des ſenſations bien différentes des mêmes objets: Donc on ne doit pas definir ces objets par les ſenſations qu'on en a, ſi on ne veut parler ſans s'entendre, & mettre la confuſion par tout.

Mais au fonds on ne voit pas qu'il y ait de matiére, fuſſe celle dont les cieux ſont compoſez, qui contiennent en ſoi plus de perfection que les autres. Toute matiére ne ſemble capable que de figures & de mouvemens, & il lui eſt égal d'avoir des figures & des mouvemens reguliers, ou d'en avoir d'irreguliers. La raiſon n'apprend pas, que le Soleil ſoit plus parfait, ni plus lumi-

neux

neux que la bouë, ni que ces beautez de nos Romans & de nos Poëtes, ayent aucun avantage ſur les cadavres les plus corrompus. Ce ſont nos ſens faux & trompeurs qui nous le diſent. On a beau ſe récrier, toutes ces raillèries & ces exclamations ſont froides & badines, aprés les raiſons qu'on a apportées.

Ceux qui ſçavent ſeulement ſentir, croyent que le Soleil eſt plein de lumiére; mais ceux qui ſçavent ſentir & raiſonner, ne le croyent pas, pourvû qu'ils ſçachent auſſi bien raiſonner, qu'ils ſçavent ſentir. On eſt tres-perſuadé, que ceux-là même, qui déferent le plus au témoignage de leurs ſens, ſeroient dans le ſentiment où l'on eſt, s'ils avoient bien conſideré & bien medité ſur les choſes qu'on a rapportées. Mais ils aiment trop les illuſions de leurs ſens, il y a trop long-tems qu'ils obeïſſent à leurs préjugez; & leur ame s'eſt trop oubliée, pour reconnoître que ce qu'elle voit de perfection dans le corps, ſoit quelque choſe qui lui appartienne.

Ce n'eſt pas auſſi à ces ſortes de gens que l'on parle; on ſe met peu en peine de leur approbation & de leur eſtime; ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il ſuffit qu'on défende la vérité, & qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent ſérieuſement pour la découvrir, qui ſe veulent délivrer des erreurs de leurs ſens, & faire uſage de leur eſprit, autant qu'il leur eſt poſſible. On leur demande ſeulement, qu'ils méditent ces penſées avec le plus d'attention qu'ils pourront, & qu'ils jugent. Qu'ils les condamnent, ou qu'ils les approuvent, on les ſoûmet à leur jugement; parce qu'ils ont acquis par leur méditation droit de vie & de mort ſur elles, lequel ne peut leur être conteſté ſans injuſtice.

CHAPITRE XX.

Concluſion de ce premier Livre. I. *Que nos ſens ne nous ſont donnez que pour noſtre corps.* II. *Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent.* III. *Que ce n'eſt pas peu que de douter comme il faut.*

NOus avons ce me ſemble aſſez découvert les erreurs, où nos ſens nous portent en général, ſoit au regard des objets qui leur ſont propres, ſoit au regard des choſes qui ne peuvent être apperceuës, que par l'entendement ; & je ne croi pas qu'en les ſuivant nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puiſſe reconnoître la cauſe dans les choſes que nous venons de dire, pourvû qu'on les veüille un peu méditer.

I. *Que nos ſens ne nous ſont donnez que pour la conſervation de noſtre corps.*

Nous avons encore vû, que nos ſens ſont tres-fideles & tres-exacts, pour nous apprendre les rapports, que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre ; mais qu'ils ſont tres-faux pour nous inſtruire de la vérité, de ce que les choſes ſont abſolument & en elles-mêmes : que le vrai uſage qu'on en doit faire, eſt de ne s'en ſervir que pour conſerver ſa ſanté & ſa vie, & qu'on ne les peut aſſez mépriſer, quand ils veulent s'élever juſqu'à ſe ſoûmettre l'eſprit. Et c'eſt-là, la principale choſe que je ſouhaite, que l'on retienne bien de tout ce premier Livre. Que l'on ſçache, & que l'on conçoive bien, que nos ſens ne nous ſont donnez, que pour la conſervation de nôtre corps, qu'on ſe fortifie dans cette penſée ; & que l'on cherche d'autres ſecours, que ceux qu'ils nous fourniſſent, pour nous délivrer de nôtre ignorance.

Digitized by Google

Que s'il ſe trouve quelques perſonnes, comme ſans doute il n'y en aura que trop, qui ne ſoient point perſuadées de ces dernières propoſitions par les choſes qu'on a dites, on leur demande encore bien moins. Il ſuffit qu'ils entrent ſeulement en quelque défiance de leurs ſens; & s'ils ne peuvent pas rejetter abſolument les rapports qu'ils nous font des choſes, on leur demande ſeulement qu'ils doutent ſérieuſement ſi ces rapports ſont entiérement vrais.

II.
Qu'il faut douter du rapport qu'ils nous font des choſes.

Et véritablement, il me ſemble qu'on en a aſſez dit à des perſonnes raiſonnables, pour leur jetter au moins quelque ſcrupule dans l'eſprit, & par conſequent pour les exciter à ſe ſervir de leur liberté, autrement qu'ils n'ont fait juſqu'à preſent. Car s'ils peuvent entrer dans quelque doute, que les rapports de leurs ſens ſoient vrais, ils peuvent auſſi avec plus de facilité retenir leur conſentement, & s'empêcher ainſi de tomber dans les erreurs où ils ſont tombez juſqu'ici, principalement, s'ils ſe ſouviennent de la regle, qui eſt au commencement de ce traité; *Qu'on ne doit iamais donner un conſentement entier, qu'à des choſes qui paroiſſent entierément évidentes; & auſquelles on ne peut s'abſtenir de conſentir, ſans reconnoiſtre avec une entiére certitude, que l'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi on ne s'y rendoit pas.*

III.
Que ce n'eſt pas peu que de ſçavoir douter comme il faut

Au reſte, qu'on ne s'imagine pas, que l'on ait peu avancé, ſi on a ſeulement appris à douter. Ce n'eſt pas ſi peu de choſe qu'on penſe de ſçavoir douter par eſprit & par raiſon: car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter & douter. On doute par emportement & par brutalité, par aveuglement & par malice, & enfin par fantaiſie & parce que l'on veut douter; mais on doute auſſi par prudence & par défiance,

par ſageſſe & par penetration d'eſprit. Les Academiciens, & les Athées doutent de la premiére ſorte ; les vrais Philoſophes doutent de la ſeconde. Le premier doute eſt un doute de tenebres, qui ne conduit point à la lumiére, mais qui en éloigne toûjours : le ſecond doute naiſt de la lumiére, & il aide en quelque façon à la produire à ſon tour.

Ceux qui ne doutent que de la premiére façon, ne comprennent pas ce que c'eſt que douter avec eſprit. Ils ſe raillent de ce que M. Deſcartes apprend à douter dans la premiére de ſes Méditations Metaphyſiques, parce qu'il leur ſemble qu'il n'y a qu'à douter par fantaiſie : & qu'il n'y a qu'à dire en général, que nôtre nature eſt infirme, que nôtre eſprit eſt plein d'aveuglement, qu'il faut avoir un grand ſoin de ſe défaire de ſes préjugez, & autres choſes ſemblables. Ils penſent que cela ſuffit pour ne ſe laiſſer pas ſéduire davantage à ſes ſens, & pour ne plus ſe tromper du tout. Il ne ſuffit pas de dire que l'eſprit eſt foible, il lui faut faire ſentir ſes foibleſſes. Ce n'eſt pas aſſez de dire, qu'il eſt ſujet à l'erreur, il lui faut découvrir, en quoi conſiſtent ſes erreurs. C'eſt ce que nous croyons avoir commencé de faire dans ce premier Livre, en expliquant la nature & les erreurs de nos ſens ; & nous allons pourſuivre nôtre même deſſein, en expliquant dans le ſecond la nature & les erreurs de nôtre imagination.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE SECOND.

DE L'IMAGINATION.

PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

I. *Idée générale de l'imagination.* II. *Qu'elle renferme deux facultez, l'un active, & l'autre paſſive.* III. *Cauſe générale de tous les changemens qui arrivent à l'imagination des hommes, & le fondement de ce Second Livre.*

DANS le Livre précedent nous avons traité des ſens. Nous avons tâché d'en expliquer la nature, & de marquer preciſément l'uſage que l'on en doit faire. Nous avons découvert les principales & les plus générales erreurs dans leſquelles ils nous jettent, & nous avons tâché de limiter de telle ſorte leur puiſſance, qu'on doit beaucoup eſpérer d'eux, & n'en

rien craindre, ſi on les retient toûjours dans les bornes, que nous leur avons preſcrites. Dans celui-ci nous traiterons de l'imagination, l'ordre naturel nous y oblige, car il y a un ſi grand rapport entre les ſens, & l'imagination qu'on ne doit pas les ſéparer. On verra même dans la ſuite, que ces deux puiſſances ne différent entr'elles que du plus & du moins.

Voici l'ordre que nous gardons dans ce Traité. Il eſt divisé en trois Parties. Dans la premiére nous expliquons les cauſes phyſiques du déréglément, & des erreurs de l'imagination. Dans la ſeconde nous faiſons quelque application de ces cauſes aux erreurs les plus générales de l'imagination; & nous parlons auſſi des cauſes que l'on peut appeller morales de ces erreurs. Dans la troiſiéme nous parlons de la communication contagieuſe des imaginations fortes.

Si la plûpart des choſes que ce Traité contient, ne ſont pas ſi nouvelles, que celles que l'on a déja dites en expliquant les erreurs des ſens, elles ne ſeront toutefois pas moins utiles. Les perſonnes intelligentes reconnoiſſent aſſez les erreurs & les cauſes même des erreurs dont je traite, mais il y a tres-peu de perſonnes qui y faſſent aſſez de refléxion. Je ne prétens pas inſtruire tout le monde, j'inſtruis les ignorans, & j'avertis ſeulement les autres, ou plûtôt je tâche ici de m'inſtruire, & de m'avertir moi-même.

I. Idée générale de l'imagination.

Nous avons dit dans le premier Livre, que les organes de nos ſens étoient compoſez de petits filets, qui ſe terminoient d'un côté aux parties extérieures du corps, & à la peau, & de l'autre aboutiſſoient vers le milieu du cerveau. Or ces petits filets peuvent être remuëz en deux maniéres, ou en commençant par les bouts qui ſe terminent dans le cerveau, ou par ceux qui ſe ter-

minent au dehors. Les fibres ne pouvant être agitées juſqu'au cerveau, que l'ame n'apperçoive quelque choſe, ſi l'agitation commence par l'impreſſion que font les objets ſur la ſurface extérieure des filets de nos nerfs, & qu'elle ſe communique juſqu'au cerveau, alors l'ame ſent, & juge que ce qu'elle ſent eſt au dehors, c'eſt-à-dire qu'elle apperçoit un objet comme preſent. Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui ſoient agitez par le cours des eſprits animaux, ou de quelqu'autre maniére, l'ame imagine, & juge que ce qu'elle imagine, n'eſt point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'eſt-à-dire, qu'elle apperçoit un objet comme abſent. Voilà la différence qu'il y a entre ſentir, & imaginer.

Mais il faut remarquer, que les impreſſions des objets agitent beaucoup plus fort les fibres du cerveau, que ne fait pas le cours des eſprits animaux : que c'eſt pour cela que l'ame eſt beaucoup plus touchée par les objets exrérieurs, qu'elle juge comme preſens, & comme capables de lui faire ſentir incontinent du plaiſir, ou de la douleur, que par le cours des eſprits animaux. Mais que cependant il arrive quelquefois dans les perſonnes qui ont l'imagination fort échauffée, je veux dire, qui ont les eſprits animaux fort agitez par des jeûnes, par des veilles, par quelque fiévre chaude, ou quelque folie, que ces eſprits remuënt les fibres intérieures de leur cerveau avec autant de force, que les objets extérieurs ; en ſorte qne ces perſonnes ſentent ce qu'ils ne devroient qu'imaginer, & croyent voir des objets réels devant les yeux, qui ne ſont que dans leur imagination. Ce qui montre la vérité de ce que je viens de dire, que les ſens, & l'imagination ne différent que du plus & du moins de la part de ce qui ſe paſſe dans le corps.

Mais afin de donner une idée plus diſtincte & plus particuliére de l'imagination, il faut ſçavoir, que toutes les fois qu'il y a du changement dans la partie du cerveau où aboutiſſent les nerfs, il arrive auſſi du changement dans l'ame : c'eſt-à-dire, comme nous avons déja expliqué, que s'il arrive dans cette partie quelque mouvement, qui change l'ordre de ſes fibres, il arrive auſſi quelque perception nouvelle dans l'ame, elle ſent, ou elle imagine quelque choſe de nouveau ; & que l'ame ne peut jamais rien ſentir, ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau.

De ſorte que la faculté d'imaginer, ou l'imagination ne conſiſte que dans la puiſſance qu'a l'ame de ſe former des images des choſes, en produiſant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l'on peut appeller partie *principale*, parce qu'elle répond à toutes les parties de nôtre corps, & que c'eſt le lieu où nôtre ame réſide immédiatement, s'il eſt permis de parler ainſi.

II. *Deux facultez dans l'imagination, l'une active l'autre paſſive.*

D'où il eſt clair, que cette puiſſance qu'a l'ame de former des images renferme deux choſes ; l'une qui dépend de l'ame même, & l'autre qui dépend du corps. La premiére eſt l'action, & le commandement de la volonté. La ſeconde eſt l'obeïſſance que rendent les fibres du cerveau, & les eſprits animaux pour tracer ces images. On appelle indifféremment dans cet ouvrage du nom d'imagination l'une & l'autre de ces deux choſes, & on ne les diſtingue point par les mots *d'active*, & de *paſſive* qu'on leur pouroit donner, parce que le ſens de la choſe dont on parle, marque aſſez de laquelle des deux on l'entend ; ſi c'eſt de *l'imagination active* de l'ame,

ou de *l'imagination paſſive* du corps.

On ne détermine point encore en particulier, quelle eſt cette partie principale dont on vient de parler. Premiérement parce qu'on le croit aſſez inutile. Secondément parce qu'on ne le ſçait pas avec une entiére certitude. Et enfin parce que ne pouvant en convaincre les autres, comme étant un fait qui ne ſe peut prouver ici, quand on ſeroit tres-aſſuré quelle eſt cette partie principale, on croit qu'il ſeroit mieux de s'en taire.

Que ce ſoit donc, ſelon le ſentiment de Vvillis, dans les deux petits corps, qu'il appelle *corpora ſtriata*, que réſide le ſens commun; que les ſinuoſitez du cerveau conſervent les eſpéces de la mémoire; & que le corps *calleux* ſoit le ſiege de l'imagination: Que ce ſoit ſelon le ſentiment de Fernel dans la *pie mere*, qui envelope la ſubſtance du cerveau: Que ce ſoit dans la Glande *Pinéale* de M. Deſcartes, ou enfin dans quelqu'autre partie inconnuë juſques ici, que nôtre ame exerce ſes principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il ſuffit, & il eſt abſolument néceſſaire, qu'il y en ait une principale, & que le fond du Syſteme de M. Deſcartes ſubſiſte. Car il faut bien remarquer, que quand il ſe ſeroit trompé dans ce fait particulier de la Glande Pineale, ce que je ne croi pas, quoiqu'elle ne ſoit pas tout-à-fait comme il la décrit: cela toutesfois ne pourroit faire de tort au fond de ſon Syſteme, duquel on retirera toûjours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connoiſſance de l'homme.

III. *Cauſe générale des changemens qui arrivent dans l'imagination & le fondement de ce ſecond Livre.*

Puis donc que l'imagination ne conſiſte que dans la force qu'a l'ame de ſe former des images des choſes, en les imprimant pour ainſi dire dans les fibres de ſon cerveau; d'autant plus que

les veſtiges des eſprits animaux, qui ſont les traits de ces images, ſeront grands & diſtincts, l'ame imaginera plus fortement, & plus diſtinctement les objets. Or de même que la largeur, la profondeur, & la netteté des traits de quelque gravûre dépend de deux choſes, de la force dont le burin agit, & de l'obeïſſance que rend le cuivre : ainſi la profondeur, & la netteté des veſtiges de l'imagination dépend de ces deux cauſes, ſçavoir de la force des eſprits animaux, & de la conſtitution des fibres du cerveau : & c'eſt la varieté qui ſe trouve dans ces deux choſes, qui fait preſque toute cette grande différence, que nous remarquons entre les eſprits.

Car il eſt aſſez facile de rendre raiſon de tous ces différens caracteres d'eſprits, qui ſe rencontrent dans les hommes : D'un côté par l'abondance, & la diſette ; par l'agitation, & la lenteur ; par la groſſeur, & la petiteſſe des eſprits animaux : & de l'autre par la delicateſſe, & la groſſiereté ; par l'humidité, & la ſechereſſe ; par la facilité, & la difficulté de ſe ployer des fibres du cerveau ; & enfin par le rapport que les eſprits animaux peuvent avoir avec ces fibres. Et il ſeroit fort à propos, que d'abord un chacun tâchât d'imaginer toutes les differentes combinaiſons de ces choſes, & qu'on les appliquât ſoi-même à toutes les différences qu'on a remarquées entre les eſprits ; parce qu'il eſt toûjours plus utile & même plus agréable de faire uſage de ſa raiſon, & de s'accoûtumer ainſi à voir les choſes dans ſon propre fond & à les découvrir de ſoi-même, que de la laiſſer corrompre dans l'oiſiveté, en ne l'appliquant qu'à des choſes toutes digerées, & toutes dévelopées. Outre qu'il y a des choſes ſi délicates & ſi fines dans la différence des eſprits, qu'on peut bien quelquefois les

découvrir & les ſentir ſoi-même, mais non pas les répreſenter ni les faire ſentir aux autres.

Mais afin d'expliquer autant qu'on le peut toutes ces différences d'eſprits, & afin qu'on remarque plus aiſément dans le ſien même la cauſe de tous les changemens, que l'on y ſent en différens tems ; il ſemble à propos de dire en général les cauſes des changemens qui arrivent dans les eſprits animaux & dans les fibres du cerveau, parce qu'ainſi on découvrira tous ceux qui ſe trouvent dans l'imagination.

L'homme ne demeure gueres long-tems ſemblable à lui-même : tout le monde a aſſez de preuves intérieures de ſon inconſtance : on juge tantôt d'une façon, & tantôt d'une autre ſur le même ſujet ; en un mot la vie de l'homme ne conſiſte, que dans la circulation du ſang, & dans un autre circulation de penſées & de deſirs.

Quod petiit, ſpernit, repetit quod nuper omiſit,
Æſtuat, & vitæ diſconvenit ordine toto.

Et il ſemble, qu'on ne puiſſe gueres mieux employer ſon tems, qu'à rechercher les cauſes de ces changemens qui nous arrivent, & apprendre ainſi à nous connoître nous-mêmes.

CHAPITRE II.

I. *Des eſprits animaux, & des changemens auſquels ils ſont ſuiets en général.* II. *Que le chyle va au cœur, & qu'il apporte du changement dans les eſprits.* III. *Que le vin en fait autant.*

TOUT le monde convient aſſez, que les eſprits animaux ne ſont que les parties les plus ſubtiles & les plus agitées du ſang, qui ſe ſubtiliſe & s'agite principalement par la fermentation qu'il reçoit dans le cœur, & par le mouvement violent des muſcles dont le même cœur eſt composé : que ces eſprits ſont conduits avec le reſte du ſang par les arteres juſques dans le cerveau ; & que là ils en ſont ſéparez par quelques parties deſtinées à cet uſage, deſquelles on ne convient pas encore.

Il faut conclure de là, que ſi le ſang eſt fort ſubtil, il y aura plus grande abondance d'eſprits animaux ; & que ſi le ſang eſt groſſier, il y en aura moins : que ſi le ſang eſt composé de parties fort faciles à s'embraſer dans le cœur, ou tres-faciles à ſe mouvoir, les eſprits qui ſeront dans le cerveau ſeront extrémement échauffez ou agitez ; que ſi au contraire le ſang ne ſe fermente pas aſſez dans le cœur, les eſprits animaux ſeront languiſſans, ſans action & ſans force : & enfin que ſelon la ſolidité qui ſe trouvera dans les parties du ſang, les eſprits animaux auront plus ou moins de ſolidité, & par conſéquent plus ou moins de force dans leur mouvement. Mais il faut expliquer plus au long toutes ces choſes, & apporter des exemples, & des expériences inconteſtables, pour en faire reconnoître plus ſenſiblement la vérité.

II. *Que le chyle va au cœur, & qu'il cauſe du changement dans les eſprits.*

L'autorité des anciens n'a pas ſeulement captivé l'eſprit de quelques-uns, on peut même dire qu'elle leur a fermé les yeux. Car il y a encore quelques perſonnes ſi reſpectueuſes, ou plûtôt ſi opiniâtres pour les anciennes opinions, qu'ils ne veulent pas voir des choſes, qu'ils ne pourroient plus contredire, s'il leur plaiſoit ſeulement d'ouvrir les yeux. On voit tous les jours des perſonnes aſſez eſtimées par leur lecture & par leur étude, qui font des livres, & des conférences publiques contre les expériences viſibles & ſenſibles de la circulation du ſang, contre celle du poids, & de la force elaſtique de l'air, & d'autres ſemblables. La découverte faite par M. Pequet de laquelle on a beſoin ici, eſt du nombre de celles qui ne ſont mal-heureuſes que parce qu'elles ne naiſſent pas toutes vieilles, & pour ainſi dire avec une barbe vénerable. On ne laiſſera pas cependant de s'en ſervir, & on ne craint pas que les perſonnes judicieuſes y trouvent à redire.

Selon cette découverte il eſt conſtant, que le chyle ne va pas d'abord des viſceres au foïe par les veines *méſaraïques*, comme le croyoient les anciens; mais qu'il paſſe des boyaux dans les veines lactées, & enſuite dans certains réſervoirs, où elles aboutiſſent toutes : que de là il monte par le canal thorachique le long des vertebres du dos, & ſe va méler avec le ſang dans la veine *axillaire*, qui entre dans le tronc ſupérieur de la veine cave, & qu'ainſi étant mélé avec le ſang il ſe va rendre dans le cœur. D'où il faut conclure, que le ſang mélé avec le chyle étant fort différent d'un autre ſang, qui auroit déja circulé pluſieurs fois par le cœur, les eſprits animaux qui n'en ſont que les plus ſubtiles parties, doivent être auſſi fort différens dans les perſonnes

qui ſont à jeun, & dans d'autres qui viendroient de faire bonne-chere. De plus parce qu'entre les viandes, & les breuvages dont on ſe ſert, il y en a d'une infinité de différentes ſortes, & mêmes que ceux qui s'en ſervent ont des corps diverſement diſpoſez, deux perſonnes qui viennent de diſner, & qui ſortent d'une même table, ſentent des changemens différens dans leur faculté d'imaginer, & cela dans une ſi grande varieté, qu'il n'eſt pas poſſible de la décrire.

Il eſt vrai que ceux qui ſont dans une ſanté parfaite font une digeſtion ſi achevée, que le chyle entrant dans le cœur n'en augmente, ou n'en diminuë preſque point la chaleur, & que le ſang s'y fermente preſque de la même façon; de ſorte que leurs eſprits animaux, & enſuite leur faculté d'imaginer n'en reçoivent preſque pas de changement. Mais pour les vieillards, & les infirmes, ils remarquent en eux-mêmes des changemens fort ſenſibles aprés leur repas. Ils s'aſſoupiſſent preſque tous; ou pour le moins leur imagination devient toute languiſſante, & elle n'a plus de vivacité ni de promptitude; ils ne conçoivent plus rien diſtinctement: ils ne peuvent s'appliquer à quoi que ce ſoit; En un mot ils ſont tout autres, qu'ils n'étoient auparavant.

III. Que le vin en fait autant.

Mais afin que les plus ſains & les plus robuſtes ayent auſſi des preuves perſonnelles de ce que l'on vient de dire, ils n'ont qu'à faire reflexion ſur ce qui leur eſt arrivé, quand ils ont beu du vin plus qu'à l'ordinaire, ou bien ſur ce qui leur arrivera, quand ils ne boiront que du vin dans un repas, & que de l'eau dans un autre. Car on eſt aſſuré que s'ils ne ſont entiérement ſtupides, ou ſi leur corps n'eſt compoſé d'une maniére toute extraordinaire, ils ſen-

Digitized by Google

tiront auſſi-tôt de la gayeté, ou quelque petit aſſoupiſſement, ou quelques autres accidens ſemblables.

Le vin eſt ſi ſpiritueux, que ce ſont des eſprits animaux preſque tout faits : mais des eſprits un peu libertins, qui ne ſe ſoûmettent pas volontiers aux ordres de la volonté à cauſe de leur ſolidité, & de leur agitation exceſſive ; ainſi il produit de plus grands changemens dans l'imagination, & dans toutes les parties du corps, que les viandes & les autres breuvages dans les hommes même les plus vigoureux & les plus forts. Il donne du croc en jambe, pour parler comme Plaute ; & Horace dépeint trop bien ſes effets pour ne le pas citer ici. Vinum luctator doloſus eſt.

Quid non ebrietas deſignat ? operta recludit :
Spes iubet eſſe ratas : in prælia trudit inermem :
Sollicitis animis onus eximit : addocet artes.
Fœcundi calices quem non fecere diſertum ?
Contractâ quem non in paupertate ſolutum ?

Il ſeroit aſſez facile de rendre raiſon des principaux effets, que le mêlange du chile avec le ſang produit dans les eſprits animaux, & enſuite dans le cerveau, & dans l'ame même : comme pourquoy le vin réjoüit : pourquoy il donne une certaine vivacité à l'eſprit, quand on en prend avec moderation ; pourquoi il l'abrutit avec le temps, quand on en fait excez : pourquoi on eſt aſſoupi aprés le répas, & de pluſieurs autres choſes, deſquelles on donne ordinairement des raiſons fort ridicules. Mais outre qu'on ne fait pas ici une Phyſique, il faudroit donner quelque idée de l'anatomie du cerveau, ou faire quelques ſuppoſitions, comme Monſieur Deſcartes en fait dans ſon homme, ſans leſquelles il n'eſt pas poſſible

de s'expliquer. Mais enfin ſi on lit avec attention le livre qu'il a compoſé ſur cette matiére, on peut aſſez ſe ſatisfaire ſur toutes ces queſtions, parce qu'il explique toutes ces choſes, ou au moins il en donne aſſez de connoiſſance pour les découvrir aprés de ſoi-même par la méditation, pourveu qu'on ait quelque connoiſſance de ſes principes.

CHAPITRE III.

Que l'air qu'on reſpire, met auſſi du changement dans les eſprits.

LA ſeconde cauſe générale des changemens qui arrivent dans les eſprits animaux, eſt l'air que nous reſpirons. Car quoi qu'il ne faſſe pas d'abord des impreſſions ſi ſenſibles que le chile, cependant il fait à la longue ce que les ſucs des viandes font en peu de temps. Cet air entre des branches de la trachée artere dans celles de l'artere veneuſe, & de là il ſe mêle & ſe fermente avec le reſte du ſang dans le cœur, & ſelon ſa diſpoſition particuliére & celle du ſang, il produit de tres-grands changemens dans les eſprits animaux & par conſequent dans la faculté d'imaginer.

Je ſçai qu'il y a quelques perſonnes, qui ne croïent pas cette communication de l'air avec le ſang, parce qu'ils ne peuvent découvrir avec leurs yeux dans les branches de la trachée artere, & dans celles de l'artere veneuſe les paſſages par où cet air ſe communique : mais il ne faut pas que l'action de l'eſprit s'arrête avec celle des ſens. Il peut penetrer ce qui leur eſt impenetrable, & s'attacher à des choſes, qui n'ont point de priſe pour eux. Il eſt indubitable, qu'il paſſe continuellement quelques parties du ſang des bran-

ches de la veine arterieuſe dans celles de la trachée artere, l'odeur & l'humidité de l'haleine le prouvent aſſez, & cependant les paſſages de cette communication ſont inperceptibles. Pourquoi donc les parties ſubtiles de l'air ne pourroient-elles pas paſſer des branches de la trachée artere dans l'artere veneuſe, quoi que les paſſages de cette communication ſoient inſenſibles. Enfin il ſe tranſpire beaucoup plus d'humeurs par les pores inperceptibles des arteres & de la peau, qu'il n'en ſort par les autres paſſages du corps; & les métaux mêmes les plus ſolides n'ont point de pores ſi étroits, qu'il ne ſe trouve encore dans la nature des corps aſſez petits pour y trouver le paſſage libre, puiſqu'autrement ces pores ſe fermeroient.

Il eſt vrai que les parties groſſiéres & branchues de l'air, ne peuvent paſſer par les pores ordinaires des corps, & que l'eau même, quoi que fort groſſiére, peut ſe gliſſer par des chemins où cét air eſt obligé de s'arrêter. Mais on ne parle pas ici de ces parties groſſiéres, & branchuës de l'air, elles ſont ce ſemble aſſez inutiles pour la fermentation. On ne parle que des plus petites parties roides, piquantes, & qui n'ont point, ou fort peu de branches qui les puiſſent arrêter, parce que ce ſont les plus propres pour la fermentation du ſang.

Je pourrois cependant aſſûrer ſur la foi de Monſieur Silvius, que l'air même le plus groſſier paſſe de la trachée artere dans le cœur, puiſqu'il aſſûre lui même, qu'il l'y a veu paſſer par l'adreſſe de Monſieur de Svvammerdan. Car il eſt plus raiſonnable de croire un homme qui dit: j'ai veu, qu'un milion d'autres, qui parlent en l'air. Les parties les plus ſubtiles de l'air, que nous reſpirons, entrent donc dans nôtre cœur,

& elles y entretiennent avec le ſang & le chyle le feu qui donne la vie & le mouvement à nôtre corps : & ſelon leurs differentes qualitez elles apportent de grands changemens dans la fermentation du ſang, & dans les eſprits animaux.

On reconnoiſt tous les jours la verité de ceci par les humeurs, & les differens caracteres d'eſprit des perſonnes de differens païs. Les Gaſcons, par exemple, ont l'imagination bien differente de celle des Normans. Les Roüennois, les Dieppois, & les Picards different tous entr'eux, mais encore bien plus des bas-Normans, quoi qu'ils ſoient aſſez proches les uns des autres. Mais ſi on conſidére les hommes qui vivent dans des païs plus éloignez, on y rencontrera des differences encore bien plus étranges, comme entre un Italien, & un Flamand, ou un Hollandois. Enfin il y a des lieux renommez de tout temps pour la ſageſſe de leurs habitans, & d'autres pour leur ſtupidité ; comme Theman, & Athenes pour la ſageſſe, & Thebes & Abdere pour la ſtupidité.

Nunquid non ultra eſt ſapientia in Thema ? Jere. c. 49. v. 7.

Athenis tenuis cœlum, ex quo acutiores etiam putantur Attici, craſſum Thebis. Cic. de fato. Abderitana pectora plebis habes. Mart. Bœotum in craſſo iuratis cœre natum. Hor.

CHAPITRE IV.

I. Du changement des eſprits cauſé par les nerfs qui vont au cœur, & aux poûmons. II. De celui qui eſt cauſé par les nerfs, qui vont au foye, à la rate, & dans les viſceres. III. Que tout cela ſe fait contre nôtre volonté, mais que cela ne ſe peut faire ſans une providence.

LA troiſiéme cauſe des changemens qui arrivent aux eſprits animaux, eſt la plus ordinaire & la plus agiſſante de toutes, parce que c'eſt la ſource de toutes les paſſions, & que c'eſt elle qui les entretient & qui les fortifie. Pour la

bien comprendre, il faut ſçavoir que la cinquiéme, ſixiéme & huitiéme paire des nerfs envoïent la pluſpart de leurs rameaux dans la poitrine, & dans le ventre, où ils ont des uſages bien utiles pour la conſervation du corps, mais extrémement dangereux pour l'ame; parce que ces nerfs ne dépendent point dans leur action de la volonté des hommes, comme ceux qui ſervent à remuer les bras, les jambes, & les autres parties exterieures du corps, & qu'ils agiſſent beaucoup plus ſur l'ame, que l'ame n'agit ſur eux.

I. *Du changement des eſprits cauſé par les nerfs qui vont au cœur & au poûmon.*

Il faut donc ſçavoir, que pluſieurs branches de la huitiéme paire de nerfs ſe jettent entre les fibres du principal de tous les muſcles, qui eſt le cœur; qu'ils environnent ſes ouvertures, ſes oreillettes, & ſes arteres; qu'ils ſe répandent mêmes dans la ſubſtance du poûmon, & qu'ils produiſent ainſi par leurs differens mouvemens des changemens fort conſiderables dans le ſang. Car les nerfs qui ſont répandus entre les fibres du cœur, le faiſant quelquesfois étendre & racourcir avec trop de force & de promptitude; pouſſent le ſang vers la tête, & vers toutes les parties exterieures du corps en abondance, & avec une violence extraordinaire, & quelquefois ces mêmes nerfs font un effet tout contraire. Les nerfs qui environnent les ouvertures du cœur, ſes oreillettes, & ſes arteres, font à peu prés la même choſe, que les regiſtres avec leſquels les Chymiſtes moderent la chaleur de leurs fourneaux, & que les robinets dont on ſe ſert dans les fontaines pour regler le cours de leurs eaux. Car l'uſage de ces nerfs eſt de ſerrer, & d'élargir diverſement les ouvertures du cœur; de hâter, & de retarder ainſi l'entrée, & la ſortie du ſang, & d'en augmenter ainſi, & d'en diminuer la chaleur. Enfin les nerfs, qui ſont répandus dans le poûmon, ont

Digitized by Google

auſſi le même uſage : car le poûmon n'étant compoſé, que des branches de la trachée artere, de la veine arterieuſe, & de l'artere veneuſe entrelaſſées les unes dans les autres, il eſt viſible que les nerfs qui ſont répandus dans ſa ſubſtance, empêchent par leur contraction, que l'air ne paſſe avec aſſez de liberté des branches de la trachée artere, & le ſang de celles de la veine arterieuſe dans l'artere veneuſe pour ſe rendre dans le cœur. Ainſi ces nerfs augmentent, ou diminuent encore la chaleur & le mouvement du ſang, ſelon leur différente agitation.

Nous avons des experiences fort ſenſibles dans toutes nos paſſions de ces differens degrez de chaleur de nôtre cœur. Nous l'y ſentons manifeſtement ſe diminuer, & s'augmenter quelquesfois tout d'un coup, & même parce que nous jugeons fauſſement que nos ſenſations ſont dans les parties de nôtre corps, à l'occaſion deſquelles nous les avons, ainſi qu'il a été expliqué dans le Premier Livre ; preſque tous les Philoſophes ſe ſont imaginez, que le cœur étoit le ſiége principal des paſſions de l'ame, & c'eſt encore l'opinion la plus commune.

Or parce que la faculté d'imaginer reçoit de grands changemens par ceux qui arrivent aux eſprits animaux, & que les eſprits animaux ſont fort differens ſelon la différente fermentation du ſang qui ſe fait dans le cœur, il eſt facile de réconnoître la cauſe de ce que les perſonnes paſſionnées imaginent les choſes tout autrément, que ceux qui les conſidérent de ſang froid.

II. *Du changement des eſprits cauſé par les nerfs qui vont au foye, à la rate & aux autres viſceres.*

L'autre cauſe, qui contribuë fort à diminuër, & à augmenter ces fermentations extraordinaires du ſang dans le cœur, conſiſte dans l'action de pluſieurs autres rameaux de ces nerfs, dont nous venons de parler.

Digitized by Google

Ces rameaux ſe répandent dans le *foye*, qui contient la plus ſubtile partie du ſang, ou ce qu'on appelle ordinairement la bile ; dans la *rate* qui contient la plus groſſiére, ou la mélancolie ; dans le *pancréas*, qui contient un ſuc acide trés-propre pour la fermentation ; dans l'eſtomac, les boïaux, & les autres parties, qui contiennent le chyle : enfin ils ſe répandent dans tous les endroits, qui peuvent contribuer quelque choſe pour varier la fermentation du ſang dans le cœur. Il n'y a pas mêmes juſqu'aux artéres, & aux veines qui n'en ſoient liées, ou environnées, comme Monſieur Vvillis l'a découvert du tronc inferieur de la grande artere qui en eſt liée proche du cœur, de l'artere *axillaire* du côté droit, de la veine *emulgente*, & de quelques autres.

Or parce que l'uſage des nerfs eſt d'agiter diverſement les parties, auſquelles ils ſont attachez, il eſt aſſez facile de reconnoître, comment par exemple, le nerf qui environne le foïe, peut en le ſerrant faire couler grande quantité de bile dans les veines, & dans le canal de la bile, laquelle s'étant mêlée avec le ſang dans les veines, & avec le chyle par le canal de la bile, entre dans le cœur, & y produiſe une chaleur bien plus ardente qu'à l'ordinaire. Ainſi dans de certaines paſſions, le ſang bouſt dans les arteres & dans les veines, l'ardeur ſe répand dans tout le corps, le feu monte à la tête, & elle ſe remplit d'un ſi grand nombre d'eſprits animaux trop vifs, & trop agitez, qu'ils empêchent tumultueuſement l'imagination de ſe répreſenter d'autres choſes, que celles dont ces eſprits font les impreſſions & les images dans le cerveau, c'eſt-à-dire, de penſer à d'autres objets qu'à ceux de la paſſion qui domine.

Il en eſt de même des petits nerfs qui vont à la rate, ou à d'autres parties qui contiennent une

matiére plus groſſiére, & moins ſuſceptible de chaleur & de mouvement; ils rendent l'imagination toute languiſſante, & toute aſſoupie, en faiſant couler dans le ſang quelque choſe de cette matiére toute contraire à celle dont nous venons de parler.

Pour les nerfs qui environnent les arteres & les veines, leur uſage eſt d'empêcher le ſang de paſſer, & l'obliger ainſi en les ſerrant de s'écouler dans les lieux, où il trouve le paſſage libre. Ainſi la partie de la grande artére, qui fournit du ſang à toutes les parties qui ſont au deſſous du cœur, étant liée & ſerrée par ces nerfs, le ſang doit néceſſairément entrer dans la teſte en plus grande abondance, & produire ainſi du changement dans les eſprits animaux, & par conſéquent dans l'imagination.

III. *Que ces changemens arrivent contre nôtre volonté par l'ordre d'une providence.*

Or il faut bien remarquer, que tout cela ne ſe fait que par machine, je veux dire, que tous les differens mouvemens de ces nerfs dans toutes les paſſions differentes n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais ſe font au contraire ſans ſes ordres, & même contre ſes ordres: enſorte qu'un corps ſans ame diſpoſé comme celui d'un homme ſain, ſeroit capable de tous les mouvemens qui accompagnent les paſſions auſquelles nous ſommes ſujets, & qu'ainſi les beſtes les peuvent avoir, quand elles ne ſeroient que de pures machines.

C'eſt ce qui nous doit faire admirer la ſageſſe incomprehenſible de celui, qui a ſi bien ordonné tous ces reſſorts, qu'il ſuffit qu'un objet remuë le nerf optique d'une telle ou telle maniére, pour produire tant de differens mouvemens dans le cœur, dans les autres parties interieures, & même ſur le viſage. Car on a découvert depuis peu, que le même nerf, qui répand quelques rameaux

Digitized by Google

dans le cœur, & dans les autres parties interieures, communique auſſi quelques-unes de ſes branches aux yeux, à la bouche, & aux autres parties du viſage. De ſorte qu'il ne ſe peut élever aucune paſſion au dedans, qui ne paroiſſe au dehors, parce qu'il ne peut y avoir de mouvement dans les branches qui vont au cœur, qu'il n'en arrive quelqu'un dans ceux qui ſont répandus ſur le viſage.

La correſpondance & la ſympathie qui ſe trouve entre les nerfs du viſage, & quelques autres, qui répondent à d'autres endroits du corps, qu'on ne peut nommer, eſt encore bien plus remarquable : & ce qui fait cette grande ſympathie, c'eſt que les petits nerfs, qui vont au viſage ne ſont encore que des branches de celui qui deſcend plus bas, de même que dans les autres paſſions.

Si, quand on eſt ſurpris de quelque paſſion violente, on prend le ſoin de faire reflection ſur ce que l'on ſent dans les entrailles, & dans les autres parties du corps où les nerfs s'inſinuent, comme auſſi aux changemens de viſage qui l'accompagnent : & ſi on conſidére que toutes ces diverſes agitations de nos nerfs ſont entiérement involontaires, & qu'elles arrivent même malgré toute la réſiſtance que nôtre volonté y apporte ; on n'aura pas grande peine à ſe laiſſer perſuader de la ſimple expoſition, que l'on vient de faire, de tous ces rapports entre les nerfs.

Mais ſi l'on examine les raiſons & la fin de toutes ces choſes, on y trouvera tant d'ordre & de ſageſſe, qu'une attention un peu ſérieuſe ſera capable de convaincre les perſonnes les plus attachées à Epicure, & à Lucrece, qu'il y a une providence qui régit le monde. Quand je vois une montre, j'ai raiſon de conclure, qu'il y a une intelligence, puiſqu'il eſt impoſſible que le hazard ait

pû produire & arranger toutes ſes rouës. Comment donc ſeroit-il poſſible, que le hazard, & la rencontre des atomes fût capable de faire dans tous les hommes & dans tous les animaux, ce que je viens d'expliquer ici ; & que les hommes, & les animaux en engendraſſent d'autres, qui leur fuſſent tout-à-fait ſemblables. Ainſi il eſt ridicule de penſer ou de dire comme Lucrece, que le hazard a formé toutes les parties qui compoſent l'homme ; que les yeux n'ont point eſté faits pour voir, mais qu'on s'eſt aviſé de voir, parce qu'on avoit des yeux, & ainſi des autres parties du corps. Voici ſes paroles.

Lumina ne facias oculorum clara creata
Proſpicere ut poſſimus, & ut proferre viai
Proceros paſſus, ideo faſtigia poſſe
Surarum ac feminum pedibus fundata plicari.
Brachia tum porrò validis exapta lacertis
Eſſe, manuſque datas utrâque ex parte miniſtras
Vt facere ad vitam poſſimus, quæ foret uſus.
Cætera de genere hoc inter quæcumque pretantur
Omnia perversâ præpoſtera ſunt ratione.
Nil ideo natu'ſt in noſtro corpore ut uti
Poſſimus, ſed quod natum eſt id procreat uſum.

Il faut avoir une étrange averſion d'une providence pour s'aveugler ainſi volontairement de peur de la reconnoître, & pour tâcher de ſe rendre inſenſible à des preuves auſſi preſſantes, que ſont celles que la nature nous en fournit. Il eſt vray que quand on affecte une fois de faire l'impie & l'eſprit fort, ainſi que faiſoient les Epicuriens, on ſe trouve incontinent enſeveli dans les tenebres, & on ne voit plus que de fauſſes lueurs ; on nie hardiment les choſes les plus claires, & on aſſure

aſſure fiérement & magiſtralement celles qui ſont les plus éloignées de la verité.

Lucrece, que je viens de citer, peut ſervir de preuve de cet aveuglement des eſprits forts. Ce Poëte prononce hardiment & contre toute apparence de verité, ſur les queſtions les plus difficiles & les plus obſcures, & il ſemble qu'il n'apperçoive pas les idées même les plus claires, & les plus évidentes. La digreſſion ſeroit trop longue & trop ennuïeuſe, ſi je m'arrêtois à rapporter des paſſages de cet auteur pour juſtifier ce que je dis de lui. S'il eſt permis de faire quelques reflexions, qui arrêtent pour un moment l'eſprit ſur des veritez eſſentielles, il n'eſt jamais permis de faire des digreſſions, qui détournent l'eſprit pendant un temps conſiderable de l'attention à ſon principal ſujet, pour l'appliquer à des choſes de peu d'importance.

CHAPITRE V.

I. De la memoire. II. Et des habitudes.

ON vient d'expliquer les cauſes générales tant extérieures qu'intérieures, qui produiſent du changement dans les eſprits animaux, & par conſéquent dans la faculté d'imaginer; ſçavoir pour les extérieures, les viandes dont on ſe nourrit, & l'air que l'on reſpire: & pour l'intérieure, l'agitation involontaire de certains nerfs. On ne ſçait point d'autres cauſes générales du changement des eſprits animaux, & on aſſure même qu'il n'y en a point. De ſorte que la faculté d'imaginer ne dépendant de la part du corps que de ces deux choſes, ſçavoir des eſprits animaux, & de la diſpoſition du cerveau ſur lequel ils agiſſent, il ne reſte plus ici pour la faire bien connoî-

tre, que de chercher les différens changemens qui peuvent arriver dans la ſubſtance du cerveau.

Nous les examinerons, aprés que nous aurons donné quelque idée de la memoire, & des habitudes; c'eſt à dire de cette facilité que nous avons de penſer à des choſes auſquelles nous avons déja penſé, & de faire des choſes que nous avons déja faites.

I. *De la mémoire.* Pour l'explication de la mémoire, il faut ſe ſouvenir de ce qu'on a déja dit pluſieurs fois: Que toutes nos différentes perceptions ſont attachées aux differens changemens, qui arrivent dans les fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'ame réſide plus particuliérement.

Cela ſeul étant ſuppoſé, la nature de la memoire eſt expliquée. Car de méme que les branches d'un arbre, qui ont demeuré quelques temps ploïées d'une certaine façon, conſervent quelque facilité pour être ploïées de nouveau de la même maniére, ainſi les fibres du cerveau aïant receu différentes impreſſions par le cours des eſprits animaux, & par l'action des objets, gardent aſſez long-temps une certaine facilité pour recevoir ces mêmes diſpoſitions. Or la memoire ne conſiſte que dans cette facilité; puiſque l'on penſe aux mêmes choſes, lorſque le cerveau reçoit les mêmes impreſſions.

Comme les eſprits animaux agiſſent tantôt plus, & tantôt moins fort dans la ſubſtance du cerveau, & que les objets ſenſibles font des impreſſions bien plus grandes, que l'imagination toute ſeule, il eſt facile de là de reconnoître, pourquoi on ne ſe ſouvient pas également de toutes les choſes que l'on a apperceuës. Pourquoi, par exemple, ce que l'on a apperceu pluſieurs fois ſe répreſente d'ordinaire à l'ame plus vivement, que ce que

l'on n'a apperceu qu'une ou deux fois. Pourquoi on ſe ſouvient plus diſtinctement des choſes qu'on a vûës, que de celles qu'on a ſeulement imaginées : & ainſi pourquoi on ſçaura mieux, par exemple la diſtribution des veines dans le foïe, aprés qu'on l'aura veuë une ſeule fois dans la diſſection de cette partie, qu'aprés qu'on l'aura lûë pluſieurs fois dans un liure d'anatomie, & d'autres choſes ſemblables.

Que ſi on veut faire reflexion ſur ce qu'on a dit auparavant de l'imagination, & ſur le peu que l'on vient de dire de la mémoire : pourveu auſſi qu'on ſe ſoit délivré de ce préjugé : Que nôtre cerveau eſt trop petit pour conſerver des veſtiges, & des impreſſions en fort grand nombre, (comme on le ſera, ſi on a lû avec attention ce qui a eſté dit de l'erreur de nos yeux à l'égard de l'étenduë dans le 8. chapitre du premier Livre,) on aura le plaiſir de découvrir la cauſe de tous ces effets ſi ſurprénans de la memoire, dont parle S. Auguſtin avec tant d'admiration dans le dixiéme Livre de ſes Confeſſions. Et l'on ne veut pas expliquer ces choſes plus au long, parce que l'on croit qu'il eſt plus à propos qu'un chacun ſe les explique à ſoi-même par quelque effort d'eſprit ; à cauſe que les choſes qu'on ſçait de cette ſorte, & que l'eſprit découvre tout ſeul ſont toûjours plus agréables, & font davantage d'impreſſion ſur nous que celles qu'on apprend des autres.

II. *Des habitudes.*

Pour l'explication des habitudes, il eſt neceſſaire de ſçavoir quelque maniére dont l'ame puiſſe mouvoir les parties du corps auquel elle eſt unie. Or voici comment cela ſe peut faire. Il y a toutes les apparences du monde, qu'il y a toûjours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils ſoient, un aſſez grand nombre d'eſprits animaux tres-agitez par la chaleur du cœur d'où ils ſont

ſortis, & tous prêts de couler dans les lieux où ils trouvent le paſſage ouvert. Tous les nerfs aboutiſſent au réſervoir de ces eſprits, & l'ame a le * pouvoir de déterminer leur mouvement, & de les conduire par ces nerfs dans tous les muſcles du corps. Ces eſprits donc y étant entrez, ils les enflent, & par conſequent ils les racourciſſent, & ainſi ils remuënt les parties, auſquelles ils ſont attachez.

* J'explique ailleurs en quoi conſiſte ce pouvoir.

On n'aura pas de peine à ſe perſuader, que l'ame remuë le corps de la maniere en laquelle on vient de l'expliquer; ſi on prend garde, que lorſqu'on a été long-temps ſans manger, on a beau vouloir donner de certains mouvemens à ſon corps, on n'en peut venir à bout; & même l'on a quelque peine à ſe ſoûtenir ſur ſes pieds. Mais ſi on trouue le moïen de faire couler dans ſon cœur quelque choſe de fort ſpiritueux comme du vin ou quelqu'autre pareille nourriture, on ſent incontinent que le corps obeït avec beaucop plus de facilité, & l'on ſe remuë en toutes les manieres qu'on ſouhaite. Car ces choſes font ce me ſemble aſſez voir, que l'ame ne pouvoit donner de mouvement à ſon corps faute d'eſprits animaux, & que c'eſt par leur moïen qu'elle a recouvré ſon empire ſur lui.

Or les enflures des muſcles ſont ſi viſibles & ſi ſenſibles dans les agitations de nos bras & de toutes les parties de nôtre corps; & il eſt ſi raiſonnable de croire que ces muſcles ne ſe peuvent enfler, que parce qu'il y entre quelque corps; de même qu'un balon ne peut ſe groſſir, ni s'enfler, que parce qu'il y entre de l'air, ou autre choſe, qu'il ſemble qu'on ne puiſſe douter, que les eſprits animaux ne ſoient pouſſez du cerveau par les nerfs juſques dans les muſcles pour les enfler, & pour y produire tous les mouvemens que nous ſouhaitons. Car un muſcle étant plein, il eſt néceſſaire,

Digitized by Google

ment plus court que s'il étoit vuide, ainſi il tire & remuë la partie, à laquelle il eſt attaché, comme on le peut voir expliqué plus au long dans le livre des Paſſions de Monſieur Deſcartes, & dans celui de l'homme du méme auteur. On ne donne pas cependant cette explication, comme parfaitement démontrée dans toutes ſes parties. Il y a pluſieurs choſes à deſirer pour la rendre entiérement évidente, deſquelles il eſt preſqu'impoſſible de s'éclaircir. Mais il eſt auſſi aſſez inutile de les ſçavoir pour nôtre ſûjet : car que cette explication ſoit vraïe, ou qu'elle ſoit fauſſe, elle ne laiſſe pas d'étre également útile pour l'explication des habitudes ; parce que ſi l'ame ne remuë point le corps de cette maniére, elle le remuë neceſſairement de quelqu'autre qui lui eſt aſſez ſemblable, pour en tirer les conſéquences que nous en tirons.

Mais afin de ſuivre nôtre explication, il faut remarquerque les eſprits ne trouvent pas toûjours les chemins, par où ils doivent paſſer, aſſez ouverts & aſſez libres ; & que cela fait que nous avons de la difficulté à remuër, par exemple, les doits avec la viteſſe qui eſt néceſſaire pour joüer des inſtrumens de muſique, où les muſcles qui ſervent à la prononciation, pour prononcer les mots d'une langue étrangere : mais que peu à peu les eſprits animaux par leur cours continuel ouvrent & applaniſſent ces chemins, enſorte qu'avec le tems ils n'y trouvent plus de reſiſtance. Car c'eſt dans cette facilité que les eſprits animaux ont de paſſer dans les membres de nôtre corps, que conſiſtent les habitudes.

Il eſt trés-facile ſelon cette explication de réſoudre une infinité de queſtions, qui régardent les habitudes comme par exemple, pourquoi les enfans ſont plus capables d'acquerir de nouvelles

habitudes, que les perſonnes plus agées. Pourquoi il eſt trés-difficile de perdre de vieilles habitudes. Pourquoi les hommes à force de parler ont acquis une ſi grande facilité de le faire, qu'ils prononcent leurs paroles avec une viteſſe incroïable, & même ſans y penſer ; comme il n'arrive que trop ſouvent à ceux qui diſent des priéres, qu'ils ont accoûtumé de faire depuis pluſieurs années. Cependant pour prononcer un ſeul mot, il faut remuer dans un certain temps, & dans un certain ordre, pluſieurs muſcles à la fois, comme ceux de la langue, des lévres, du goſier & du diaphragme. Mais on pourra avec un peu de méditation ſe ſatisfaire ſur ces queſtions, & ſur pluſieurs autres trés-curieuſes & aſſez utiles, & il n'eſt pas neceſſaire de s'y arrêter.

Il eſt viſible par ce que l'on vient de dire, qu'il y a beaucoup de rapport entre la memoire & les habitudes, & qu'en un ſens la memoire peut paſſer pour une eſpece d'habitude. Car de même que les habitudes corporelles conſiſtent dans la facilité, que les eſprits ont acquiſe de paſſer par certains endroits de nôtre corps : ainſi la mémoire conſiſte dans les traces, que les mêmes eſprits ont imprimées dans le cerveau, leſquelles traces ſont cauſe de la facilité que nous avons de nous ſouvenir des choſes. Si donc il n'y avoit point de perceptions attachées aux cours des eſprits animaux, ni à ces traces, il n'y auroit aucune différence entre la memoire & les autres habitudes. De ſorte qu'il n'eſt pas plus difficile de concevoir que les beſtes, quoi que ſans ame & incapables d'aucune perception, ſe ſouviennent en leur maniere des choſes, qui ont fait impreſſion dans leur cerveau, que de concevoir qu'elles ſoient capables d'acquerir differentes habitudes. Et aprés ce que je viens de dire des habitudes, je ne

voi pas qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à ſe repreſenter, comment les membres de leur corps acquierent peu à peu differentes habitudes, qu'à concevoir comment une machine nouvellement faite ne joüe pas ſi facilement, que lors qu'on en a fait quelque uſage.

CHAPITRE VI.

I. Que les fibres du cerveau ne ſont pas ſuiettes à des changemens ſi promts que les eſprits. II. Trois differens changemens dans les trois differens âges.

I. *Que les fibres du cerveau ne ſont pas ſuiettes à des changemens ſi promts que les eſprits.*

TOutes les parties des corps vivans ſont dans un mouvement continuel, les parties ſolides & les fluides, la chair auſſi bien que le ſang: mais il y a ſeulement cette difference entre le mouvent des unes & des autres, que celui des parties du ſang eſt viſible & ſenſible, & que celui des fibres de nôtre chair eſt tout-à-fait imperceptible. Il y a donc cette difference entre les eſprits animaux & la ſubſtance du cerveau, que les eſprits animaux ſont extremement fluides, & dans une fort grande agitation, & que la ſubſtance du cerveau a quelque ſolidité & quelque conſiſtence. De ſorte que les eſprits ſe diviſent en petites parties, & ſe diſſipent en peu d'heures, en tranſpirant par les pores des vaiſſeaux qui les contiennent, & il en vient ſouvent d'autres en leur place qui ne leur ſont point du tout ſemblables: mais les fibres du cerveau ne ſont pas ſi faciles à ſe diſſiper, il ne leur arrive pas ſouvent des changemens conſiderables, & toute leur ſubſtance ne ſe peut changer qu'aprés pluſieurs années.

II. *Trois changemens conſiderables qui arrivent dans les trois differens âges.*

Les differences les plus conſiderables qui ſe trouvent dans le cerveau d'un même homme pendant toute ſa vie, ſont dans l'enfance, dans l'âge

d'un homme fait, & dans la vieilleſſe.

Les fibres du cerveau dans l'enfance ſont molles, flexibles,& delicates : avec l'âge elles deviennent plus ſeches, plus dures, & plus fortes : mais dans la vieilleſſe elles ſont tout-à-fait inflexibles, groſſieres, & mêlées quelquesfois avec des humeurs ſuperfluës, que la chaleur tres-foible de cet âge ne peut plus diſſiper. Car de même que nous voïons que les fibres, qui compoſent la chair ordinaire, ſe durciſſent avec le temps, & que la chair d'un perdreau eſt ſans conteſtation plus tendre que celle d'une vieille perdrix : ainſi les fibres du cerveau d'un enfant ou d'un jeune homme doivent être beaucoup plus molles & plus délicates,que celles des perſonnes plus avancées en âge.

Et on reconnoîtra la raiſon de ces choſes, ſi on conſidere,que ces fibres ſont continuellement agitées par les eſprits animaux, qui coulent à l'entour d'elles en pluſieurs differentes manieres. Car de même que les vents ſéchent la terre,ſur laquelle ils ſoufflent, ainſi les eſprits animaux par leur agitation continuelle rendent peu à peu la pluſpart des fibres du cerveau de l'homme plus ſeches, plus comprimées, & plus ſolides;en ſorte que les perſonnes plus âgées les doivent avoir preſque tûjours plus inflexibles,que ceux qui ſont moins avancez en âge. Et pour ceux qui ſont de même âge, les yvrognes qui pendant pluſieurs années ont fait excez de vin, ou de ſemblables boiſſons capables d'enyvrer, doivent les avoir auſſi plus ſolides, & plus inflexibles, que ceux qui ſe ſont privez de ces boiſſons pendant toute leur vie.

Or les differentes conſtitutions du cerveau dans les enfans, dans les hommes faits,& dans les vieillards,ſont des cauſes fort conſiderables de la difference qui ſe remarque dans la faculté d'imaginer de ces trois âges deſquels nous allons parler dans la ſuite.

Digitized by Google

CHAPITRE VII.

I. *De la communication qui eſt entre le cerveau d'une mere & celui de ſon enfant.* II. *De la communication qui eſt entre nôtre cerveau & les autres parties de nôtre corps laquelle nous porte à l'imitation & à la compaſſion.* III. *Explication de la generation des enfans monſtrueux, & de la propagation des eſpeces.* VI. *Explication de quelques déreglemens d'eſprit & d'inclinations de la volonté.* V. *De la concupiſcence & du peché originel.* VI. *Obiections & réponſes.*

IL eſt ce me ſemble aſſez évident que nous tenons à toutes choſes, & que nous avons des rapports naturels à tous les corps qui nous environnent, leſquels nous ſont tres-utiles pour la conſervation & pour la commodité de la vie : mais tous ces rapports ne ſont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au Soleil qu'à quelqu'étoile, à nôtre propre maiſon qu'à celle de nos voiſins. Il y a des liens inviſibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux beſtes ; à nos parens & à nos amis qu'à des étrangers ; à ceux de qui nous dépendons pour la conſervation de nôtre être qu'à ceux de qui nous n'eſperons rien.

Ce qu'il y a principalement à remarquer dans cette union naturelle qui eſt entre nous & les autres hommes, c'eſt qu'elle eſt dautant plus grande, que nous avons davantage beſoin d'eux. Les parens & les amis ſont unis étroitement les uns aux autres : on peut dire que leurs douleurs & leurs miſeres ſont communes, auſſi bien que

leurs plaiſirs & leur félicité ; car toutes les paſſions & tous les ſentimens de nos amis ſe communiquent juſqu'à nous par l'impreſſion de leur maniére & par l'air de leur viſage. Mais parce qu'abſolument nous pouvons vivre ſans eux, l'union naturelle qui eſt entr'eux & nous n'eſt pas la plus grande qui puiſſe être.

I. *De la communication qui eſt entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant.*

Les enfans dans le ſein de leurs meres, le corps deſquels n'eſt point encore entiérement formé, & qui ſont par eux-mêmes dans un état de foibleſſe & de diſette la plus grande qui ſe puiſſe concevoir, doivent auſſi être unis avec leurs meres de la maniére la plus étroite qui ſe puiſſe imaginer. Et quoique leur ame ſoit ſéparée de celle de leur mere, leur corps n'étant point détaché du ſien, on doit penſer qu'ils ont les mêmes ſentimens & les mêmes paſſions, en un mot toutes les mêmes penſées qui s'excitent dans l'ame enſuite des mouvemens qui ſe paſſent dans le corps.

Ainſi les enfans voyent ce que voyent leurs meres, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impreſſions des objets, & ils ſont agitez des mêmes paſſions. Car puiſque l'air du viſage d'un homme paſſioné pénétre ceux qui le voyent, & imprime naturellement en eux une paſſion ſemblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le conſidérent ne ſoit pas fort grande : on a ce me ſemble raiſon de penſer que les meres ſont capables d'imprimer dans leurs enfans tous les mêmes ſentimens dont elles ſont frappées, & toutes les mêmes paſſions dont elles ſont agitées. Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mere : le ſang & des eſprits ſont communs à l'un & à l'autre : les ſentimens & les paſſions ſont des ſuites naturelles des mouvemens des eſprits & du ſang, &

ces mouvemens ſe communiquent néceſſairement de la mere à l'enfant. Donc les paſſions & les ſentimens & généralement toutes les penſées dont le corps eſt occaſion ſont communes à la mere & à l'enfant.

Ces choſes me paroiſſent inconteſtables pour pluſieurs raiſons ; mais cependant je ne les avance ici que comme une ſuppoſition, & je croi qu'elle ſe trouvera ſuffiſamment démontrée par la ſuite. Car toute ſuppoſition qui peut ſatisfaire à la réſolution de toutes les difficultez que l'on peut former doit paſſer pour un principe inconteſtable.

II. *De la communication qui eſt entre noſtre cerveau & les autres parties de noſtre corps, laquelle nous porte à l'imitation & à la compaſſion.*

Les liens inviſibles par leſquels l'auteur de la nature unit toutes choſes ſont dignes de la ſageſſe de Dieu & de l'admiration des hommes ; il n'y a rien de plus ſurprenant ny de plus iuſtruiſant tout enſemble, mais nous n'y penſons pas. Nous nous laiſſons conduire ſans conſidérer celui qui nous conduit, ny comment il nous conduit : la nature nous eſt cachée auſſi bien que ſon Auteur ; & nous ſentons les mouvemens qui ſe produiſent en nous, ſans en conſidérer les reſſorts. Cependant il y a peu de choſes qu'il nous ſoit plus néceſſaire de connoître, car c'eſt de leur connoiſſance que dépend l'explication de toutes les choſes qui ont rapport à l'homme.

Il y a certainement dans nôtre cerveau des reſſorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela eſt néceſſaire à la ſocieté civile. Non ſeulement il eſt néceſſaire que les enfans croyent leurs peres ; les diſciples, leurs maîtres ; & les hommes, les autres hommes : il faut encore que tous les hommes ayent quelque diſpoſition à prendre les mêmes maniéres, & à faire les mêmes actions de ceux avec qui ils veulent vivre. Car afin que les hommes ſe lient, il eſt

néceſſaire qu'ils ſe reſſemblent & par le corps & par l'eſprit. Ceci eſt le principe d'une infinité de choſes dont nous parlerons dans la ſuite. Mais nous avons encore beſoin pour ce que nous avons à dire dans ce Chapitre, que l'on ſache qu'il y a dans le cerveau des diſpoſitions naturelles qui nous portent à la compaſſion auſſi bien qu'à l'imitation.

Il faut donc ſçavoir que non ſeulement les eſprits animaux ſe portent naturellement dans les parties de nôtre corps pour faire les mêmes actions, & les mêmes mouvemens que nous voyons faire aux autres, mais encore pour recevoir en quelque maniére leurs bleſſures, & pour prendre part à leurs miſéres. Car l'expérience nous apprend, que lorſque nous conſidérons avec beaucoup d'attention quelqu'un que l'on frappe rudement, ou qui a quelque grande playe, les eſprits ſe tranſportent avec effort dans les parties de nôtre corps qui répondent à celles que l'on voit bleſſer dans un autre: pour veu que l'on ne détourne point ailleurs le cours de ces eſprits, en ſe chatoüillant volontairement avec quelque force une autre partie que celle que l'on voit bleſſer; ou que le cours naturel des eſprits vers le cœur & les viſceres, qui eſt ordinaire aux émotions ſubites, n'entraîne ou ne change point celui dont nous parlons, ou enfin que quelque liaiſon extraordinaire des traces du cerveau & des mouvemens des eſprits ne faſſe le même effet.

Ce mouvement des eſprits ſe fait bien ſentir dans les perſonnes délicates, qui ont l'imagination vive, & les chairs fort tendres & fort molles. Car ils reſſentent fort ſouvent comme une eſpéce de fremiſſement dans leurs jambes, par exemple, s'ils regardent attentivement quelqu'un qui y ait une ulcere, ou qui y reçoive

actuellement quelque coup. Dont la raiſon eſt que les eſprits ſe répandent avec force dans ces parties de nôtre corps, afin de les rendre plus ſenſibles à nôtre ame en les tenant plus bandées, & que nous ſoyons ſur nos gardes pour éviter les maux que nous voyons dans les autres.

Cette compaſſion dans les corps produit la compaſſion dans les eſprits: elle nous excite à ſoulager les autres, parce qu'en cela nous nous ſoulageons nous-mêmes: enfin elle arrête nôtre malice & nôtre cruauté. Car l'horreur du ſang, la frayeur de la mort, en un mot l'impreſſion ſenſible de la compaſſion empêche ſouvent de maſſacrer des bêtes, ceux-là même qui ſont les plus perſuadés que ce ne ſont que des machines: parce que la plûpart des hommes ne les peuvent tuër ſans ſe bleſſer par le contrecoup de la compaſſion.

Ce qu'il faut principalement remarquer ici, c'eſt que la veuë ſenſible de la bleſſure qu'une perſonne reçoit, produit dans ceux qui le voyent une autre bleſſure dautant plus grande, qu'ils ſont plus foibles & plus délicats. Parce que cette veuë ſenſible pouſſant avec effort les eſprits animaux dans les parties du corps qui répondent à celles que l'on voit bleſſer, ces eſprits font une plus grande impreſſion dans les fibres d'un corps délicat, que dans celles d'un corps fort & robuſte.

Ainſi les hommes qui ſont pleins de force & de vigueur ne ſont point bleſſez par la veuë de quelque maſſacre, & ils ne ſont pas tant portez à la compaſſion, à cauſe que cette veuë choque leur corps, que parce qu'elle choque leur raiſon. Ces perſonnes n'ont point de compaſſion pour les criminels; ils ſont infléxibles & inexorables. Mais pour les femmes & les enfans, ils ſouffrent beaucoup de peine par les bleſſures

qu'ils voyent recevoir à d'autres. Ils ont machinalement beaucoup de compaſſion des miſérables ; & ils ne peuvent mêmes voir battre ny entendre crier une bête ſans quelque inquiétude d'eſprit.

Pour les enfans qui ſont encore dans le ſein de leur mere, la délicateſſe des fibres de leur chair étant infiniment plus grande, que celle des femmes & des enfans, le cours des eſprits y doit produire des changemens fort conſiderables, comme nous l'allons expliquer.

On regardera encore ce que je viens de dire comme une ſimple ſuppoſition ſi on le ſouhaite ainſi : Mais on doit tâcher de la bien comprendre, ſi on veut concevoir diſtinctement les choſes que je prétends expliquer dans ce Chapitre. Car les deux ſuppoſitions que je viens de faire ſont les principes d'une infinité de choſes que l'on croit ordinairement fort difficiles & fort cachées, & qu'il me paroît en effet impoſſible d'éclaircir ſans les recevoir. Voici des exemples.

III. Explication de la generation des enfans monſtrueux & de la propagation de l'eſpece.

Il y a environ ſept ou huit ans, que l'on voyoit aux incurables un jeune homme, qui étoit né foû, & dont le corps étoit rompu dans les mêmes endroits, dans leſquels on rompt les criminels. Il a vêcu prés de vingt ans en cet état : pluſieurs perſonnes d'y ont veu, & la feuë Reine Mere étant allée viſiter cet Hoſpital eut la curioſité de le voir, & même de toucher les bras, & les jambes de ce jeune homme aux endroits où étoit la fracture.

Selon les principes que je viens d'établir, la cauſe de cet accident funeſte fut, que ſa mere ayant ſçeu qu'on alloit rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce miſérable fraperent avec force l'imagination de cette mere, & par une eſpéce de con-

trecoup le cerveau tendre & délicat de ſon enfant. * Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées, & peut-être rompuës en quelques endroits par le cours violent des eſprits produit à la veuë d'une action ſi effrayante: mais elles eurent aſſez de conſiſtence pour empêcher leur bouleverſement entier. Les fibres au contraire du cerveau de l'enfant ne pouvant réſiſter au torrent de ces eſprits furent entiérement diſſipées, & le ravage fut aſſez grand pour lui faire perdre la raiſon pour toûjours. C'eſt la raiſon pour laquelle il vint au monde privé de ſens. Voici celle pour laquelle il étoit rompu au mêmes parties du corps que le criminel, que ſa mere avoit veu mettre à mort.

* *Selon le premier principe.*

A la veuë de cette exécution ſi terrible pour une femme, le cours violent des eſprits animaux de la mere alla avec force de ſon cerveau vers tous les endroits de ſon corps, qui répondoient à ceux du criminel, & la même choſe ſe paſſa dans l'enfant. * Mais parce que les os de la mere étoient capables de réſiſter à la violence de ces eſprits, ils n'en furent point bleſſez. Peut-être même qu'elle ne reſſentit pas la moindre douleur, ny le moindre fremiſſement dans les bras ny dans les jambes, lorſqu'on les rompoit au criminel, quoique ce cours rapide des eſprits fût capable d'entraîner les parties molles & tendres des os de l'enfant. Car les os ſont les derniéres parties du corps qui ſe forment, & ils ont tres-peu de conſiſtence dans les enfans qui ſont encore dans le ſein de leur mere. Et il faut remarquer, que ſi cette mere eût déterminé le mouvement de ces eſprits vers quelqu'autre partie de ſon corps en ſe chatoüillant avec force, ſon enfant n'auroit point eu les os rompus, mais la partie, qui eût répondu à celle vers laquelle

* *Selon le ſecond principe.*

la mere auroit déterminé ces eſprits, eût été fort bleſsée, ſelon ce que j'ai déja dit.

Les raiſons de cet accident ſont générales pour expliquer, comment les femmes, qui voyent durant leur groſſeſſe des perſonnes marquées en certaines parties du viſage, impriment à leurs enfans les mêmes marques, & dans les mêmes parties du corps : & que c'eſt avec raiſon qu'on leur dit, qu'elles ſe frottent à quelque partie cachée du corps, lorſqu'elles aperçoivent quelque choſe qui les ſurprend, & qu'elles ſont agitées de quelque paſſion violente pour certaines choſes, afin que les marques ſe tracent plûtôt ſur ces parties cachées que ſur le viſage de leurs enfans.

Nous aurions ſouvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, ſi les enfans pouvoient vivre aprés avoir receu de ſi grandes playes, mais d'ordinaire ce ſont des avortons. Car on peut dire que preſque tous les enfans, qui meurent dans le ventre de leurs meres ſans qu'elles ſoient malades, n'ont point d'autre cauſe de leur mal-heur que l'épouvante, quelque deſir ardent, ou quelqu'autre paſſion violente de leurs meres. Voici un autre exemple aſſez particulier.

Il n'y a pas un an qu'une femme, ayant conſideré avec trop d'application le tableau de ſaint Pie dont on a celébré la feſte de la Canoniſation, accoucha d'un enfant qui reſſembloit entiérement à la repréſentation de ce Saint. Il avoit le viſage d'un vieillard, autant qu'un enfant qui n'a point de barbe en eſt capable. Ses bras étoient croiſez ſur ſa poitrine, ſes yeux tournez vers le Ciel & il avoit tres-peu de front, parce que l'image de ce Saint étant élevée vers la voute de l'Egliſe en regardant le Ciel, n'en avoit auſſi preſque point. Il avoit une eſpéce de mitre ren-

versée ſur ſes épaules avec pluſieurs marques rondes aux lieux, ou les mîtres ſont couvertes de pierreries. Enfin cet enfant reſſembloit entiérement au tableau, ſur lequel ſa mere l'avoit formé par la force de ſon imagination. C'eſt une choſe que tout Paris a pû voir auſſi bien que moi, parce qu'on l'a conſervé long-tems dans de l'eſprit de vin, & peut-être qu'on l'y conſerve encore.

Cet exemple a cela de particulier que ce ne fut pas la veuë d'un homme vivant & agité de quelque paſſion, qui émût les eſprits & le ſang de la mere pour produire un ſi étrange effet, mais la veuë ſeulement d'un tableau: laquelle cependant fût fort ſenſible & accompagnée d'une grande émotion d'eſprits, ſoit par l'ardeur & par l'application de la mere, ſoit par l'agitation que le bruit de la feſte cauſoit en elle.

Cette mere regardant donc avec application avec émotion d'eſprits ce tableau, l'enfant, par la premiére ſuppoſition, le voyoit comme elle avec application & avec émotion d'eſprits. La mere en étant vivement frappée l'imiroit au moins dans la poſture, par la deuxiéme ſuppoſition: car ſon corps étant entiérement formé & les fibres de ſa chair aſſez dures pour réſiſter au cours des eſprits, elle ne pouvoit pas l'imiter ou ſe rendre ſemblable à lui en toutes choſes. Mais les fibres de la chair de l'enfant étant extrémement molles, & par conſéquent ſuſceptibles de toutes ſortes d'arrengemens, le cours des eſprits causé à la veuë de cette image, produiſit dans ſa chair tout ce qui étoit néceſſaire pour le rendre entiérement ſemblable à l'image qu'il voyoit, & l'imitation à laquelle les enfans ſont les plus diſpoſez fût preſque auſſi parfaite qu'elle le pouvoit être : Mais cette imitation ayant

donné au corps de cet enfant une figure trop extraordinaire, elle lui causa la mort.

Il y a bien d'autres exemples de la force de l'imagination des mères dans les auteurs, & il n'y a rien de si bizarre dont elles n'avortent quelquefois. Car non seulement elles font des enfans difformes, mais encore des fruits dont elles ont souhaité de manger ; des pommes, des poires, des grappes de raisin & d'autres choses semblables. Les meres imaginant & desirant fortement de manger des poires, par exemple, les enfans les imaginent & les desirent de même avec ardeur : & le cours des esprits excité par l'image du fruit desiré, se répandant dans un petit corps fort capable de changer de figure à cause de sa molesse, ces pauvres enfans deviennent semblables aux choses qu'ils souhaitent avec trop d'ardeur : mais les meres n'en souffrent point de mal, parce que leurs corps n'est pas assez mol pour prendre la figure des choses qu'ils imaginent : ainsi elles ne peuvent pas imiter ces choses ou se rendre entiérement semblables à elles.

Et il ne faut pas s'imaginer que cette correspondance que je viens d'expliquer, qui est quelquefois cause de si grands desordres soit une chose inutile ou mal ordonnée dans la nature : au contraire elle semble tres-utile à la propagation du corps humain ou à la formation du *fœtus*, & elle est absolument nécessaire à la transmission de certaines dispositions de cerveau qui doivent être différentes en différens temps & en différens païs : car il est nécessaire par exemple que les agneaux ayent dans de certains païs le cerveau extrémement disposé à fuir les loups, à cause qu'il y en a beaucoup en ces lieux, & qu'ils sont fort à craindre pour eux.

Il est vrai que cette communication du cerveau

de la mere à celui de ſon enfant a quelquefois de mauvaiſes ſuites, lors que les meres ſe laiſſent ſurprendre par quelque paſſion violente. Cependant il me ſemble que ſans cette communication les femmes & les animaux ne pourroient pas facilement engendrer des petits de même eſpéce. Car encore que l'on puiſſe donner quelque raiſon de la formation du *fœtus* en général, comme Monſieur Deſcartes l'a tenté aſſez heureuſement. Cependant il eſt tres-difficile ſans cette communication du cerveau de la mere avec celui de l'enfant d'expliquer, comment une cavale n'engendre point un bœuf, & une poule un œuf qui contienne une petite perdrix, ou quelque oiſeau d'une nouvelle eſpéce, & je croi que ceux qui ont médité ſur la formation du fœtus ſeront de ce ſentiment.

Il eſt vrai que la penſée la plus raiſonnable, & la plus couforme à l'expérience ſur cette queſtion tres-difficile de la formation du fœtus, c'eſt que les enfans ſont déja tout formez avant méme l'action, & que leurs meres ne font que leur donner l'accroiſſement ordinaire dans le tems de la groſſeſſe: mais cependant cette communication des eſprits animaux & du cerveau de la mere aux eſprits, & au cerveau de l'enfant, ſemble encore ſervir à regler cet accroiſſement, & à déterminer les parties qui ſervent à ſa nourriture, à ſe ranger à peu prés de la même maniére que dans le corps de la mere, c'eſt-à-dire à rendre l'enfant ſemblable à la mere ou de même eſpéce qu'elle. Cela paroit aſſez par les accidens qui arrivent, lorſque l'imagination de la mere ſe déregle, & que quelque paſſion violente change la diſpoſition naturelle de ſon cerveau: car alors, comme nous venons d'expliquer, cette communication change la conformation du corps de

l'enfant, & les meres avortent quelque fois des *fœtus* d'autant plus ſemblables aux fruits qu'elles ont deſirez, que les eſprits trouvent moins de réſiſtance dans les fibres du corps de l'enfant.

On ne nie pas cependant, que Dieu n'ait pû diſpoſer d'une maniére ſi exacte & ſi reguliere toutes les choſes qui ſont néceſſaires à la propagation de l'eſpéce pour des ſiécles infinis, ſans cette communication dont nous venons de parler, que les meres n'euſſent jamais avorté, & même qu'elles euſſent toûjours eû des enfans de même grandeur, de même couleur, & qui ſe fuſſent reſſemblez en toutes choſes : car nous ne devons pas meſurer la puiſſance de Dieu par nôtre foible imagination.

Nous voyons tous les jours que les plantes & que les arbres produiſent aſſez reguliérement leurs ſemblables ſans le ſecours de cette communication, & que les oiſeaux, & beaucoup d'autres animaux n'en ont pas beſoin, pour faire croiſtre & éclorre d'autres petits, lorſqu'ils couvent des œufs de différente eſpéce, comme lors qu'une poule couve des œufs de perdrix. Car quoique l'on ait raiſon de penſer que les graines & que les œufs contiennent déja les plantes & les oiſeaux qui en ſortent, & qu'il ſe puiſſe faire que les petits corps de ces oiſeaux ayent receu leur conformation par la communication dont on a parlé, & les plantes la leur par le moyen d'une autre communication équivalente, cependant c'eſt peut-être deviner : mais quand mêmes on ne devineroit pas, on ne doit pas tout-à-fait juger des choſes que Dieu peut faire par celles que l'on ſçait qu'il a déja faites.

Si on conſidére toutefois que les plantes, qui reçoivent leur accroiſſement par l'action de leur mere, lui reſſemblent beaucoup plus que celles

qui viennent de graine : que les tulippes par exemple qui viennent de caïeux ſont de même couleur que leur mere, & que celles qui viennent de graine en ſont preſque toûjours fort différentes ; on ne pourra douter, que ſi la communication de la mere au fruit n'eſt pas abſolument néceſſaire afin qu'il ſoit de même eſpéce, elle eſt toûjours néceſſaire, afin que ce fruit lui ſoit entiérement ſemblable.

De ſorte, qu'encore que Dieu aît préveu que cette communication de la mere à l'enfant, feroit quelquefois mourir des *fœtus* & engendrer des monſtres par le déreglement de l'imagination de la mere : cependant cette communication eſt ſi admirable, & ſi néceſſaire par les raiſons que je viens de dire, & pour pluſieurs autres, que cette connoiſſance de Dieu ne lui a pas empêché d'exécuter ſon deſſein. On peut dire en un ſens que Dieu n'a pas eu deſſein de faire des monſtres : car il me paroît évident que ſi Dieu ne faiſoit qu'un animal il ne le feroit jamais monſtrueux. Mais ayant eu deſſein de produire un ouvrage admirable par les voyes les plus ſimples, & de lier toutes ſes créatures les unes avec les autres, il a préveu certains effets qui ſuivroient néceſſairement de l'ordre des choſes, & cela ne l'a pas détourné de ſon deſſein. Car enfin quoiqu'un monſtre tout ſeul ſoit un ouvrage imparfait, joint avec le reſte des créatures il ne rend point le monde imparfait.

Nous avons ſuffiſamment expliqué ce que l'imagination d'une mere peut faire ſur le corps de ſon enfant : Examinons preſentement le pouvoir qu'elle a ſur ſon eſprit, & tâchons ainſi de découvrir les premiers déréglemens de l'eſprit & de la volonté des hommes dans leur origine : car c'eſt là nôtre principal deſſein.

IV. Explication de quelques déréglemens d'eſprit & d'inclinations de la volonté.

Il eſt certain que les traces du cerveau ſont accompagnées des ſentimens & des idées de l'ame, & que les émotions des eſprits animaux ne ſe font point dans le corps, qu'il n'y ait dans l'ame des mouvemens qui leur répondent; En un mot, il eſt certain que toutes les paſſions & tous les ſentimens corporels ſont accompagnez de véritables ſentimens & de véritables paſſions dans l'ame. Or ſelon nôtre premier principe les meres communiquent à leurs enfans les traces de leur cerveau, & enſuite les mouvemens de leurs eſprits animaux. Donc elles font naître dans l'eſprit de leurs enfans les mêmes paſſions & les mêmes ſentimens deſquels elles ſont touchées: & par conſéquent elles leur corrompent le cœur & la raiſon en pluſieurs maniéres.

S'il ſe trouve tant d'enfans qui portent ſur leur viſage des marques, ou des traces de l'idée qui a frappé leur mere, quoique les fibres de la peau faſſent beaucoup plus de réſiſtence au cours des eſprits que les parties molles du cerveau, & que les eſprits ſoient beaucoup plus agitez dans le cerveau que vers la peau; on ne peut pas raiſonnablement douter, que les eſprits animaux de la mere ne produiſent dans le cerveau de leurs enfans beaucoup de traces de leurs émotions déréglées. Et parce que les grandes traces du cerveau, & les émotions des eſprits qui leur répondent, ſe conſervent long-tems & quelquefois toute la vie; il eſt évident que comme il n'y a gueres de femmes qui n'ayent quelques foibleſſes, & qui n'ayent été émuës de quelque paſſion pendant leur groſſeſſe, il ne doit y avoir que tres-peu d'enfans qui n'ayent l'eſprit mal tourné en quelque choſe, & qui n'ayent quelque paſſion dominante.

On n'a que trop d'expériences de ces choſes,

Digitized by Google

& tout le monde ſçait aſſez qu'il y a des familles entiéres, qui ſont affligées de grandes foibleſſes d'imagination, qu'elles ont hérité de leurs parens : Mais il n'eſt pas neceſſaire d'en donner ici des exemples particuliers. Au contraire il eſt plus à propos d'aſſurer pour la conſolation de quelques perſonnes, que comme ces foibleſſes des parens ne ſont point naturelles, ou propres à la nature de l'homme, les traces & les veſtiges du cerveau qui en ſont cauſe, ſe peuvent effacer avec le tems.

III. *Exemples particuliers.*

On peut toutefois rapporter ici l'exemple du Roi Jacques d'Angleterre, dont parle le Chevalier d'Igby, dans le Livre de la poudre de Sympathie qu'il a donné au public. Il aſſure dans ce Livre que Marie Stuart étant groſſe du Roi Jacques, quelques Seigneurs d'Ecoſſe entrerent dans ſa chambre, & tuërent en ſa preſence ſon Secretaire qui étoit Italien, quoiqu'elle ſe fût jettée au devant de lui pour les en empêcher ; que cette Princeſſe y reçut quelques legeres bleſſures : & que la frayeur qu'elle eut fit de ſi grandes impreſſions dans ſon imagination, qu'elles ſe communiquerent à l'enfant qu'elle portoit dans ſon ventre ; en ſorte que le Roi Jacques ſon fils demeura toute ſa vie ſans pouuoir regarder une épée nuë. Il dit qu'il l'expérimenta lui-même, lorſqu'il fut fait Chevalier : car le Roi lui devant toucher l'épaule de l'épée, il la lui porta droit au viſage, & l'en eut même bleſſé, ſi quelqu'un ne l'eut conduite adroitement où il falloit. Il y a tant de ſemblables exemples qu'il eſt inutile d'en aller chercher dans les auteurs. Car on voit tant de perſonnes qui ne peuvent ſouffrir la veuë d'un rat, d'une ſouris, d'un chat, d'une grenoüille, principalement des animaux qui rampent comme les ſerpens & les couleures, à

cauſe de la peur que ces animaux ont fait aux meres de ces perſonnes lors qu'elles en étoient groſſes, qu'il eſt difficile qu'il ſe trouve quelqu'un qui conteſte ces choſes.

Mais ce que je ſouhaite principalement que l'on remarque, c'eſt qu'il y a toutes les apparences poſſibles que les hommes gardent encore aujourd'huy dans leur cerveau des marques, & des impreſſions de leurs premiers parens. Car de même que les animaux produiſent leurs ſemblables, & avec des veſtiges ſemblables dans leur cerveau, leſquels ſont cauſe que les animaux de même eſpéce ont les mêmes ſympathies, antipathies, & qu'ils font les mêmes actions dans les mêmes rencontres: Ainſi nos premiers parens aprés leur peché ont receu dans leur cerveau de ſi grands veſtiges & des traces ſi profondes par l'impreſſion des objets ſenſibles, qu'ils pouroient bien les avoir communiquées à leurs enfans. De ſorte que cette grande attache, que nous avons dés le ventre de nos meres à toutes les choſes ſenſibles, & ce grand éloignement de Dieu où nous ſommes en cet eſtat, pourroit être expliqué en quelque maniére par ce que nous venons de dire.

Car comme il eſt néceſſaire ſelon l'ordre établi de la nature, que les penſées de l'ame ſoient conformes aux traces qui ſont dans le cerveau: on pourroit dire que, dés que nous ſommes formez dans le ventre de nos meres, nous ſommes dans le peché & infectez de la corruption de nos parens, puiſque dés ce tems-la nous ſommes tres-fortement attachez aux plaiſirs de nos ſens. Ayant dans nôtre cerveau des traces ſemblables à celles des perſonnes qui nous donnent l'être, il eſt néceſſaire que nous ayions auſſi les mêmes penſées, & les mêmes inclinations qui ont rapport aux objets ſenſibles. Ainſi

Ainſi nous devons naître avec la concupiſcence, & avec le peché originel. Nous devons naître avec la concupiſcence, ſi la concupiſcence n'eſt que l'effort naturel, que les traces du cerveau font ſur l'eſprit pour l'attacher aux choſes ſenſibles : & nous devons naître dans le peché originel, ſi le peché originel n'eſt autre choſe, que le regne de la concupiſcence, & que ces efforts comme victorieux & comme maîtres de l'eſprit & du cœur de l'enfant. Or il y a grande apparence, que le regne de la concupiſcence ou la victoire de la concupiſcence, eſt ce qu'on appelle peché originel dans les enfans, & peché actuel dans les hommes libres.

S. Paul aux Rom. Ch. 6. 12. 14. &c.

Il ſemble ſeulement, qu'on pourroit conclure de ce que l'on vient de dire une choſe contraire à l'experience, ſçavoir, que la mere devroit toûjours communiquer à ſon enfant des habitudes & des inclinations ſemblables à celles qu'elle a, & mêmes la facilité d'imaginer, & d'apprendre les mêmes choſes qu'elle connoît : car toutes ces choſes ne dépendent, comme on a dit, que des traces & des veſtiges du cerveau. Or il eſt certain, que les traces & les veſtiges du cerveau des meres ſe communiquent aux enfans, par les exemples qu'on a rapportez touchant les hommes, & par celui même des animaux, dont les petits ont le cerveau rempli des mêmes veſtiges, que ceux dont ils ſont ſortis ; ce qui fait que tous ceux qui ſont d'une même eſpece, ont la même voix, la même maniere de remuër leurs membres, & enfin les mêmes ruſes pour prendre leur proïe & pour ſe deffendre de leurs ennemis. Il devroit donc ſuivre de là, que puiſque toutes les traces des meres ſe gravent, & s'impriment dans le cerveau des enfans, les enfans devroient naître avec les mêmes habitudes, & les autres qualitez

V. *Objections & réponſes.*

qu'ont leurs meres : & mêmes qu'ils devroient ordinairement les conſerver toute leur vie, puiſque les habitudes qu'on a dés ſa plus tendre jeuneſſe, ſont celles qui ſe conſervent plus longtemps, ce qui neantmoins eſt contraire à ce que l'on voit tous les jours.

Pour répondre à cette objection, il faut ſçavoir qu'il y a de deux ſortes de traces dans le cerveau. Les unes ſont naturelles ou propres à la nature de l'homme : les autres ſont acquiſes. Les naturelles ſont tres-profondes, & il eſt impoſſible de les effacer tout-à-fait : les acquiſes au contraire ſe peuvent perdre facilement, parce que d'ordinaire elles ne ſont pas ſi profondes. Or quoi que les naturelles, & les acquiſes ne différent que du plus & du moins, & que ſouvent les premieres aïent moins de force que les ſecondes, (puiſque l'on accoûtume tous les jours des animaux à faire tout le contraire de ce à quoi ils ſont portez par ces traces naturelles ; car on accoûtume par exemple un chien à ne point toucher à du pain, & à ne point courir aprés une perdrix qu'il voit & qu'il ſent :) cependant il y a cette difference entre ces traces, que les naturelles ont pour ainſi dire de ſecrettes alliances avec les autres parties du corps, qui contribuent mutuellement à toutes les choſes neceſſaires pour leur conſervation, ou pour leur rétabliſſement ; de ſorte qu'on ne les peut tout-à-fait effacer, & qu'elles commencent à revivre, lors qu'on croit les avoir détruites.

Au contraire les traces qu'on a acquiſes, quoi qu'elles ſoient même plus grandes, plus profondes, & qu'elles aïent plus de force que les naturelles ; cependant elles ſe perdent peu à peu, ſi on n'a ſoin de les conſerver par l'application continuelle des cauſes qui les ont produites : parce que les autres parties du corps ne contribuent

point à leur conſervation, & qu'au contraire elles travaillent continuellement à les effacer & à les perdre.

Or parce que les traces naturelles ſont répanduës dans tous les membres, c'eſt-à-dire, qu'il n'y a rien dans tout le corps qui n'y ſoit conforme, elles ſe tranſmettent dans les enfans avec toute leur force. Ainſi les Perroquets font des petits, qui ont les mêmes cris, ou les mêmes chants naturels, qu'ils ont eux-mêmes. Mais parce que les traces acquiſes ne ſont que dans le cerveau, & qu'elles ne rayonnent pas dans le reſte du corps, ſi ce n'eſt quelque peu, comme lorſquelles ont été imprimées par les émotions qui accompagnent les paſſions violentes, elles ne doivent pas ſe tranſmettre dans les enfans. Ainſi un Perroquet qui donne le bon jour & le bon ſoir à ſon maître, ne fera pas des petits auſſi ſçavans que lui, & des perſonnes doctes & habiles n'auront pas des enfans qui leur reſſemblent.

Ainſi quoi qu'il ſoit vrai, que tout ce qui ſe paſſe dans le cerveau de la mere, ſe paſſe auſſi en même temps dans celui de ſon enfant; que la mere ne puiſſe rien voir, rien ſentir, rien imaginer, que l'enfant ne le voïe, ne le ſente, & ne l'imagine, & enfin que toutes les fauſſes traces des meres corrompent l'imagination des enfans: cependant ces traces n'étant pas naturelles dans le ſens que nous venons d'expliquer, il ne faut pas s'étonner ſi elles ſe referment d'ordinaire, auſſitôt qu'ils ſont ſortis du ventre de leur mere. Parce qu'alors, la cauſe qui formoit ces traces, & qui les entretenoit, ne ſubſiſte plus: que la conſtitution naturelle de tout le corps contribuë à leur deſtruction: & principalement, parce que les objets ſenſibles en produiſent d'autres toutes nouvelles, trés-profondes, & en trés-grand nom-

bre, qui effacent preſque toutes celles, que les enfans ont eû dans le ventre de leur mere. Car puiſqu'il arrive tous les jours, qu'une grande douleur fait qu'on oublie celles qui ont precedé, il n'eſt pas poſſible que des ſentimens auſſi vifs que ſont ceux des enfans qui reçoivent pour la premiere fois ſur les organes délicats de leur ſens l'impreſſion des objets, n'effacent la plus part des traces, qu'ils n'ont receu des mêmes objets que par une eſpece de contrecoup, lors qu'ils en étoient comme à couvert dans le ſein de leur mere.

Toutesfois lorſque ces traces ſont formées par une forte paſſion, & qu'elles ſont accompagnées d'une agitation de ſang & d'eſprits trés-violente dans la mere, elles agiſſent avec tant de force ſur le cerveau de l'enfant & ſur le reſte de ſon corps, qu'elles y impriment des traces auſſi profondes & auſſi durables, que celles qu'on a appellées naturelles, comme dans l'exemple du Chévalier d'Igby, dans celui de cet enfant né foû & tout briſé, dans le cerveau & dans tous les membres duquel l'imagination de la mere avoit produit de ſi grands ravages, & enfin dans l'exemple de la corruption generale de la nature de l'homme.

Et il ne faut pas s'étonner, ſi les enfans du Roi d'Angleterre n'ont pas eu la même foibleſſe que leur Pere. Premierement, parce que ces ſortes de traces ne s'impriment jamais ſi avant dans le reſte du corps que les naturelles. Secondement, parce que la mere n'aïant pas la même foibleſſe que le pere, elle a empêché par ſa bonne conſtitution que cela n'arrivât. Et enfin parce que la mere agit infiniment plus ſur le cerveau de l'enfant que le Pere, comme il eſt évident par les choſes que l'on a dites.

Et il faut remarquer que toutes ces raiſons qui

montrent que les enfans du Roy Jacques d'Angleterre ne pouvoient participer à la foibleſſe de leur Pere, ne font rien contre l'explication du peché originel, ou de cette inclination dominante pour les choſes ſenſibles, & de cet éloignement de Dieu que nous tenons de nos parens : parce que les traces, que les objets ſenſibles ont imprimées dans le cerveau des premiers hommes, ont été trés-profondes : qu'elles ont été accompagnées, & augmentées par des paſſions violentes : qu'elles ont été fortifiées par l'uſage continuel des choſes ſenſibles & neceſſaires à la conſervation de la vie, non ſeulement dans Adam & dans Eve, mais même ce qu'il faut bien remarquer, dans les plus grands Saints, dans tous les hommes & dans toutes les femmes de qui nous deſcendons ; de ſorte qu'il n'y a rien, qui ait pû arrêter cette corruption de la nature. Ainſi tant s'en faut que ces traces de nos premiers peres ſe doivent effacer peu à peu, qu'au contraire elles doivent s'augmenter de jour en jour ; & ſans la grace de JESUS-CHRIST, qui s'oppoſe continuellement à ce torrent, il ſeroit abſolument vrai de dire ce qu'a dit un Poëte païen.

Ætas parentum peior avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitioſiorem.

Car il faut bien prendre garde que les veſtiges qui réveillent des ſentimens de pieté dans les plus ſaintes meres ne communiquent point de pieté aux enfans qu'ils ont dans leur ſein, & que celles au contraire qui réveillent les idées des choſes ſenſibles & qui ſont ſuivies de paſſions, ne manquent point de communiquer aux enfans le ſentiment & l'amour des choſes ſenſibles.

Une mere par exemple qui eſt excitée à l'amour de Dieu par le mouvement des eſprits qui ac-

compagne la trace de l'image d'un venerable vieillard, à cauſe que cette mere a attaché l'idée de Dieu à cette trace de vieillard : car comme nous verrons bien-tôt dans le Chapitre de la liaiſon des idées, cela ſe peut facilement faire, quoi qu'il n'y ait point de rapport entre Dieu & l'image d'un vieillard : cette mere dis-je ne peut produire dans le cerveau de ſon enfant que la trace d'un vieillard, & que de l'inclination pour les vieillards, ce qui n'eſt point l'amour de Dieu dont elle étoit touchée. Car enfin il n'y a point de traces dans le cerveau qui puiſſent par elles-mêmes reveiller d'autres idées que celles des choſes ſenſibles : parce que le corps n'eſt pas fait pour inſtruire l'eſprit, & qu'il ne parle à l'ame que pour lui-même.

Ainſi une mere, dont le cerveau eſt rempli de traces leſquelles par leur nature ont rapport aux choſes ſenſibles, & qu'elle ne peut effacer à cauſe que la concupiſcence demeure en elle & que ſon corps ne lui eſt point ſoûmis, communiquant neceſſairement ſes traces à ſon enfant, l'engendre pecheur quoi qu'elle ſoit juſte. Cette mere eſt juſte, parce qu'aimant actuellement ou qu'ayant aimé Dieu par un amour de choix, cette concupiſcence ne la rend point criminelle ni digne de la colere de Dieu quoi quelle en ſuive les mouvemens dans le ſommeil. Mais l'enfant qu'elle engendre n'ayant point aimé Dieu par un amour de choix, & ſon cœur n'ayant point été tourné vers Dieu ; il eſt évident qu'il eſt dans le deſordre & dans le déreglément, & qu'il n'y a rien dans lui qui ne ſoit digne de la colere de Dieu.

Mais lors qu'ils ont été regenerez par le baptême, & qu'ils ont été juſtifiez ou par une diſpoſition de cœur ſemblable à celle qui demeure dans les juſtes durant les illuſions de la nuit ; ou

plûtôt par un acte libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait étant délivrez pour quelques momens de la domination du corps par la force du Sacrement : (car comme Dieu les a faits pour l'aimer on ne peut concevoir qu'ils ſoient actuellement dans la juſtice & dans l'ordre de Dieu s'ils ne l'aiment ou s'ils ne l'ont aimé ; ou pour le moins ſi leur cœur n'eſt diſpoſé de la même maniére qu'il ſeroit s'ils l'avoient actuellement aimé :) Alors quoi qu'ils obeïſſent à la concupiſcence dans leur enfance, leur concupiſcence n'eſt plus peché : elle ne les rend plus coupables & dignes de colere : ils ne laiſſent pas d'étre juſtes & agreables à Dieu, par la même raiſon que l'on ne perd point la grace, quoi que l'on ſuive en dormant les mouvemens de la concupiſcence : car les enfans ont le cerveau ſi mol, & ils reçoivent de ſi vives & de ſi fortes impreſſions des objets les plus foibles, qu'ils n'ont pas aſſez de liberté d'eſprit pour y réſiſter. Mais je me ſuis arrêté trop long-temps à des choſes qui ne ſont pas tout a fait du ſujet que je traite. C'eſt aſſez que je puiſſe conclure ici de ce que je viens d'expliquer dans ce Chapitre que toutes ces fauſſes traces, que les meres impriment dans le cerveau de leurs enfans, leur rendent l'eſprit faux, & leur corrompent l'imagination : & qu'ainſi la pluſpart des hommes ſont ſujets à imaginer les choſes autrement qu'elles ne ſont, en donnant quelque fauſſe couleur, & quelque trait irregulier aux idées des choſes qu'ils apperçoivent.

CHAPITRE VIII.

I. *Changemens qui arrivent à l'imagination d'un enfant, qui ſort du ventre de ſa mere, par la converſation qu'il a avec ſa nourrice, ſa mere, & d'autres perſonnes.* II. *Avis pour les bien élever.*

DAns le chapitre precedent nous avons conſideré le cerveau d'un enfant dans le ventre de ſa mere, examinons maintenant ce qui lui arrive dés qu'il en eſt ſorti. En même temps qu'il quitte les tenebres & qu'il voit pour la premiere fois la lumiere, le froid de l'air exterieur lui ſaiſit le corps : les embraſſemens les plus careſſans de la femme qui le reçoit lui froiſſent ſes membres delicats : tous les objets exterieurs le ſurprennent ; ils lui ſont tous des ſujets de crainte, parce qu'il ne les connoît pas encore, & qu'il n'a de lui-même aucune force pour ſe deffendre ou pour fuïr.

Dans cet état miſerable où il ſe trouve, on voit aſſez qu'il eſt ſurpris d'un grand nombre de choſes nouvelles qui lui font ſouffrir beaucoup de douleur, & qui lui donnent ſujet d'en apprehender encore davantage. Les cris & les larmes dont il ſe conſole, ſont des marques infaillibles de ſes peines : car ce ſont en effet des prieres que la nature fait pour lui aux aſſiſtans ; afin qu'ils le deffendent des maux qu'il ſouffre & de ceux qu'il apprehende.

Mais pour bien concevoir l'embarras, où ſe trouve ſon eſprit en cet état, il faut ſe ſouvenir que les fibres de ſon cerveau ſont trés-molles & trés-délicates, & par conſequent que tous

les objets de dehors lui font des impreſſions très-profondes. Car, puiſque les plus petites choſes ſe trouvent quelquesfois capables de bleſſer une imagination foible, un ſi grand nombre de grandes choſes ne ſuffira que trop pour bleſſer, & pour broüiller celle d'un enfant.

Mais afin de ſentir encore plus vivement les agitations & les peines, où ſont les enfans dans le temps qu'ils viennent au monde, & les bleſſures que leur imagination en doit recevoir: Repreſentons-nous quel ſeroit l'étonnement des hommes, s'ils voïoient devant leurs yeux des geants cinq ou ſix fois plus hauts qu'eux, qui s'approcheroient ſans leur rien faire connoître de leur deſſein: ou s'ils voïoient quelque nouvelle eſpece d'animaux, qui n'euſſent aucun rapport avec ceux qu'ils ont déja veus; ou ſeulement ſi un cheval aîlé, ou quelqu autre chimere de nos Poëtes deſcendoit ſubitement des nuës, ſur la terre où ils ſe promenent. Que ces prodiges feroient de profondes traces dans leur eſprit, & que de cervelles ſe broüilleroient pour les avoir vûs ſeulement une fois!

Tous les jours il arrive, qu'un évenement inopiné de quelque choſe de terrible fait perdre l'eſprit aux hommes: a des hommes dont le cerveau n'eſt pas fort ſuſceptible de nouvelles impreſſions, qui ont de l'experience, qui peuvent ſe deffendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque reſolution. Les enfans en venant au monde ſouffrent quelque choſe de tous les objets qui frappent leurs ſens, auſquels ils ne ſont pas accoûtumez. Tous les animaux qu'ils voïent, ſont des animaux d'une nouvelle eſpece pour eux, puiſqu'ils n'ont rien vû au dehors de tout ce qu'ils voïent pour lors:

ils n'ont ni force, ni experience ; les fibres de leur cerveau ſont trés-delicates & trés-flexibles. Comment donc ſe pourroit-il faire, que leur imagination ne demeurât point bleſſée de toutes ces choſes ?

Il eſt vrai, que les meres ont déja un peu accoûtumé leurs enfans aux impreſſions des objets, puiſqu'elles les ont déja tracez dans les fibres de leur cerveau, quand ils étoient encore dans leur ſein ; & qu'ainſi ils en ſont beaucoup moins bleſſez, lorſqu'ils voïent de leurs propres yeux, ce qu'ils avoient déja apperceu en quelque maniére par ceux de leurs meres. Il eſt encore vrai que les fauſſes traces & que les bleſſures que leur imagination a reſſenties à la vûë de tant d'objets terribles pour eux, ſe ferment & ſe gueriſſent avec le temps ; parce que n'étant pas naturelles, tout le corps y eſt contraire, & les efface comme nous avons vû dans le chapitre precedent : & ce ſont ces choſes, qui empêchent que généralement tous les hommes ne ſoient fous dés leur enfance. Mais elles n'empêchent pas qu'il n'y ait toûjours quelques traces ſi fortes & ſi profondes, qu'elles ne ſe puiſſent effacer, de ſorte qu'elles durent autant que la vie.

Si les hommes faiſoient de fortes reflexions ſur ce qui ſe paſſe au dedans d'eux-mêmes & ſur leurs propres penſées, ils ne manqueroient pas d'experiences qui prouvent ce que l'on vient de dire. Ils réconnoîtroient ordinairement des inclinations & des averſions ſecrettes pour certaines choſes, que les autres n'ont pas, deſquelles choſes il ſemble qu'on ne puiſſe donner d'autre cauſe, que ces traces de nos premiers jours. Car puiſque les cauſes de ces choſes nous ſont particuliéres, elles ne ſont point fondées dans la nature de l'homme : & puiſ-

qu'elles nous ſont inconnuës, il faut qu'elles ayent agi en un tems, où nôtre mémoire n'étoit pas encore capable de retenir les circonſtances des choſes, qui auroient pû nous en faire ſouvenir : & ce tems ne peut être que celui de nôtre plus tendre enfance.

Monſieur Deſcartes a écrit dans une de ſes lettres, qu'il avoit une amitié particuliere pour toutes les perſonnes loûches, & qu'en ayant cherché la cauſe avec ſoin, il avoit enfin reconnû qu'une jeune fille, qu'il aimoit étant encore enfant, avoit ce défaut, l'affection qu'il avoit pour elle ſe répandant à toutes les perſonnes, qui en avoient quelque choſe.

Mais ce ne ſont pas ces petits déreglemens qui ſe trouvent dans nos inclinations, qui nous jettent le plus dans l'erreur : c'eſt que nous avons tous, ou preſque tous, l'eſprit faux en quelque choſe ; & que nous ſommes preſque tous ſujets à quelque eſpéce de folie, quoi que nous ne le penſions pas. Quand on examine avec ſoin le genie de ceux avec leſquels on converſe, on ſe perſuade facilement de ceci ; & quoi qu'on ſoit peut-être original ſoi-même, & que les autres en jugent ainſi, on trouve que tous les autres ſont auſſi des originaux, & qu'il n'y a de différence entr'eux que du plus & du moins.

Or une des cauſes des différens caracteres d'eſprits, eſt ſans doute la différence des impreſſions qu'on reçoit dans le ventre de ſa mere, ainſi qu'on vient de dire des inclinations particuliéres & extraordinaires : parce que ces eſpéces de folie étant conſtantes & durables pour l'ordinaire, elles ne peuvent pas dépendre de la conſtitution des eſprits animaux, laquelle change fort facilement. Et par conſéquent il eſt néceſſaire qu'elles viennent des fauſſes impreſſions,

qui ſe ſont faites dans les fibres du cerveau, lorſque nôtre mémoire nous manquoit, c'eſt-à-dire, dés le commencement de nôtre vie. Voila donc une ſource aſſez ordinaire des erreurs des hommes, que ce bouleverſement de leur cerveau cauſé par l'impreſſion des objets extérieurs dans le tems qu'ils viennent au monde : mais cette cauſe ne ceſſe pas ſi-tôt, qu'on pourroit s'imaginer.

La converſation ordinaire que les enfans ſont obligez d'avoir avec leurs nourrices, ou même avec leurs meres ; leſquelles n'ont ſouvent aucune éducation, acheve de leur perdre & de leur corrompre entiérement l'eſprit. Ces femmes ne les entretiennent que de niaiſeries, que de contre ridicules, mais quelquefois terribles pour eux. Elles ne leur parlent que de choſes ſenſibles, & d'une manié e propre à les confirmer dans les faux jugemens qu'ils en font. En un mot, elles jettent dans leurs eſprits les ſemences de toutes les foibleſſes qu'elles ont elles-mêmes, comme de leurs craintes & de leurs apprehenſions extravagantes, de leurs ſuperſtitions ſenſibles, & de choſes ſemblables. Ce qui fait que n'étant pas accoûtumez à rechercher la vérité des choſes, ny à la goûter, ils deviennent enfin incapables de la diſcerner, & de faire quelque uſage de leur raiſon : & ils acquierent une certaine timidité & baſſeſſe d'eſprit, qui leur demeure fort long-tems ; car il y en a beaucoup, qui à l'âge de quinze & de vingt ans, ont encore tout l'eſprit de leur nourrice.

Il eſt vrai que les enfans ne ſemblent pas fort propres pour la méditation de la vérité, & pour les ſciences abſtraites & relevées : parce que les fibres de leur cerveau étant tres-délicates, elles ſont tres-facilement agitées par les objets mê-

mes les plus foibles, & les moins ſenſibles; & leur ame ayant néceſſairement les ſenſations qui répondent à l'agitation de ces fibres & qui la touchent beaucoup, elle laiſſe là les penſées Metaphyſiques, & de pure intellection, pour s'appliquer uniquement à ſes ſenſations. Ainſi les enfans ſemblent ne pouvoir pas conſidérer avec aſſez d'attention les idées pures de la vérité, étant ſi ſouvent & ſi facilement diſtraits par les idées confuſes des ſens.

Mais cependant on peut répondre, premiérement, qu'il eſt plus facile à un enfant de ſept ans de ſe délivrer des erreurs, où les ſens le portent, qu'à une perſonne de ſoixante, qui a ſuivi toute ſa vie les préjugez de l'enfance. Secondement, que ſi un enfant n'eſt pas capable des idées claires & diſtinctes de la vérité, il eſt au moins capable d'être averti, que ſes ſens le trompent en toutes ſortes d'occaſions, de ſorte que ſi on ne lui apprend pas la vérité, on ne doit pas au moins l'entretenir, ny le fortifier dans ſon erreur. Troiſiémement, que les plus jeunes enfans tout accablez qu'ils ſont de ſentimens agréables & pénibles, ne laiſſent pas d'apprendre en peu de tems ce que des perſonnes avancées en âge ne peuvent faire en beaucoup davantage, comme la connoiſſance de l'ordre & des rapports, qui ſe trouvent entre tous les mots & toutes les choſes qu'ils voyent & qu'ils entendent: & quoi que ces choſes ne dépendent gueres que de la mémoire, cependant il paroit aſſez qu'ils font beaucoup d'uſage de leur raiſon dans la maniére dont ils apprennent leur langue.

II. *Avis pour bien élever les enfans.*

Mais puiſque la facilité, qu'ont les fibres du cerveau des enfans pour recevoir les impreſſions touchantes des objets ſenſibles, eſt la cauſe pour laquelle on les juge incapables des ſciences ab-

ſtraites, il eſt facile d'y remedier. Car il faut qu'on avouë, que ſi on tenoit les enfans ſans crainte & ſans deſirs; ſi on ne leur faiſoit point ſouffrir, ny apprehender de ſouffrir de la douleur; ſi on les éloignoit autant qu'il ſe peut de leurs petits plaiſirs, & qu'ils n'en eſpéraſſent point: on pourroit leur apprendre, dés qu'ils ſçauroient parler; les choſes les plus difficiles & les plus abſtraites, ou tout au moins les Mathematiques ſenſibles, la Mecanique, & d'autres choſes ſemblables, qui ſont néceſſaires dans la ſuite de la vie. Mais ils n'ont garde d'appliquer leur eſprit à des choſes abſtraites, lorſqu'ils ont des apprehenſions, ou des deſirs violens des choſes ſenſibles: ce qu'il eſt tres-néceſſaire de bien conſidérer.

Car comme un homme ambitieux, qui viendroit de perdre ſon bien & ſon honneur, ou qui auroit été élevé tout d'un coup à une grande dignité qu'il n'eſpéroit pas, ne ſeroit point en état de reſoudre des queſtions de Metaphyſique, ou des *équations* d'Algebre; mais ſeulement de faire les choſes, que la paſſion preſente lui dicteroit: ainſi les enfans, dans le cerveau deſquels une pomme & des dragées font des impreſſions auſſi profondes, que les charges & les grandeurs en font dans celui d'un homme de quarante ans, ne ſont pas en état d'écouter des véritez abſtraites, qu'on leur enſeigne. De ſorte qu'on peut dire, qu'il n'y a rien qui ſoit ſi contraire à l'avancement des enfans dans les ſciences, que les divertiſſemens continuels dont on les récompenſe, & que les peines, dont on les punit & dont on les menace ſans ceſſe.

Mais ce qui eſt infiniment plus conſiderable, c'eſt que ces craintes des chaſtimens, & ces deſirs de recompenſes ſenſibles, dont on remplit

l'eſprit des enfans, les éloigne entiérement de la pieté. La devotion eſt encore plus abſtraite que la ſcience, elle eſt encore moins du goût de la nature corrompuë. L'eſprit de l'homme eſt aſſez porté à l'étude, mais il n'eſt point porté à la pieté. Si donc les grandes agitations ne nous permettent pas d'étudier, quoi qu'il y ait naturellement du plaiſir; comment ſe pourroit-il faire, que des enfans, qui ſont tout occupez des plaiſirs ſenſibles dont on les recompenſe, & des peines dont on les effraye, ſe conſervaſſent encore aſſez de liberté d'eſprit pour goûter les choſes de pieté?

La capacité de l'eſprit eſt fort limitée, il ne faut pas beaucoup de choſes pour la remplir, & dans le tems que l'eſprit eſt plein, il eſt incapable d'aucune choſe, s'il ne ſe vuide auparavant. Mais lorſque l'eſprit eſt rempli des choſes ſenſibles, il ne ſe vuide pas comme il luy plaiſt. Pour concevoir ceci; il faut conſiderer, que nous ſommes tous inceſſamment portez vers le bien par les inclinations de la nature; & que le plaiſir étant la marque & le caractere, par lequel nous le diſtinguons du mal, il eſt néceſſaire que le plaiſir nous touche, & nous occupe plus que toute autre choſe. Le plaiſir étant donc attaché à l'uſage des choſes ſenſibles, parce qu'elles ſont le bien du corps de l'homme, il y a une eſpéce de neceſſité, que ces biens ſenſibles rempliſſent la capacité de nôtre eſprit, juſqu'à ce que Dieu répande ſur eux une certaine amertume, qui nous en donne du dégoût & de l'horreur, en nous faiſant ſentir par ſa grace cette douceur du ciel, qui efface toutes les douceurs de la terre: *Dando menti celeſtem delectationem quâ omnis terrena delectatio ſuperetur.* S. Aug.

Mais, parce que nous ſommes autant portez à

uſage de ſa raiſon. Ainſi les enfans, qui ſont élevez de cette maniére baſſe & ſervile, s'accoûtument peu-à-peu à une certaine inſenſibilité pour tous les ſentimens d'un honnête homme & d'un Chrêtien, laquelle leur demeure toute leur vie : & quand ils eſpérent ſe mettre à couvert des châtimens par leur autorité, ou par leur adreſſe, ils s'abandonnent à tout ce qui flatte la concupiſcence & les ſens, parce qu'en effet ils ne connoiſſent point d'autres biens que les biens ſenſibles.

Il eſt vrai qu'il y a des rencontres, où il eſt néceſſaire d'inſtruire les enfans par leurs ſens, mais il ne le faut faire que lorſque la raiſon ne ſuffit pas. Il faut d'abord les perſuader par la raiſon des choſes qu'ils doivent faire, & s'ils n'ont pas aſſez de lumiére pour reconnoître leurs obligations, il ſemble qu'il faut les laiſſer en repos pour quelque tems. Car ce ne ſeroit pas les inſtruire, que de les forcer de faire extérieurement ce qu'ils ne croyent pas devoir faire, puiſque c'eſt l'eſprit qu'il faut inſtruire, & non pas le corps. Mais s'ils refuſent de faire ce que la raiſon leur montre qu'ils doivent faire, il ne le faut jamais ſouffrir, & il faut plûtôt en venir à quelque ſorte d'excez : car en ces rencontres celui qui épargne ſon fils a plus de haine que d'amour pour lui.

Qui parcit virgæ odit filium ſuum. Prov. 13. 24.

Si les châtimens n'inſtruiſent pas l'eſprit, & s'ils ne font point aimer la vertu, ils inſtruiſent au moins en quelque maniére le corps, & ils empêchent que l'on ne goûte le vice, & par conſéquent que l'on ne s'en rende eſclave. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que les peines ne rempliſſent pas la capacité de l'eſprit, comme les plaiſirs. On ceſſe facilement d'y penſer, dés qu'on ceſſe de les ſouffrir & qu'il n'y

a plus de ſujet de les craindre : car alors elles ne ſollicitent point l'imagination, elles n'excitent point les paſſions, elles n'irritent point la concupiſcence, enfin elles laiſſent à l'eſprit toute la liberté de penſer à ce qu'il lui plaît. Ainſi on peut s'en ſervir envers les enfans pour les retenir dans leur devoir ou dans l'apparence de leur devoir.

Mais s'il eſt quelquefois utile d'effrayer & de punir les enfans par des châtimens ſenſibles, il ne faut pas conclure qu'on doive de même les attirer par des récompenſes ſenſibles. Il ne faut ſe ſervir de ce qui touche les ſens avec quelque force, que dans la derniére neceſſité : or il n'y en a aucune de leur donner des récompenſes ſenſibles, & de leur répreſenter ces récompenſes comme la fin de leurs occupations. Ce ſeroit au contraire corrompre toutes leurs meilleures actions, & les porter plûtôt à la ſenſualité qu'à la vertu. Les traces des plaiſirs qu'on a une fois goûtez, demeurent fortement imprimées dans l'imagination, elles réveillent continuellement les idées des choſes ſenſibles, elles excitent toûjours des deſirs importuns, qui troublent la paix de l'eſprit ; enfin elles irritent la concupiſcence en toutes rencontres, & c'eſt un levain qui corrompt tout : mais ce n'eſt pas ici le lieu d'expliquer ces choſes, comme elles le meritent.

SECONDE PARTIE.

DE L'IMAGINATION.

CHAPITRE PREMIER.

I. *De l'imagination des femmes.* II. *De celle des hommes.* III. *De celle des vieillards.*

NOus avons donné quelque idée des cauſes phyſiques du déreglement de l'imagination des hommes dans l'autre Partie : Nous tâcherons dans celle-ci de faire quelque application de ces cauſes aux erreurs les plus générales de l'imagination, & nous parlerons auſſi des cauſes de ces erreurs que l'on peut appeller morales.

On a pû voir par les choſes qu'on a dites dans le Chapitre précédent, que la délicateſſe des fibres du cerveau eſt une des principales cauſes qui nous empêchent de pouvoir apporter aſſez d'application pour découvrir les véritez un peu cachées.

I. *De l'imagination des femmes.*

Cette délicateſſe des fibres ſe rencontre ordinairement dans les femmes, & c'eſt ce qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les ſens. C'eſt aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à diſcerner le bon air & les belles maniéres. Elles ont plus de ſcience, d'habileté, & de fineſſe que les hommes

ſur ces choſes. Tout ce qui dépend du goût eſt de leur reſſort ; mais pour l'ordinaire elles ſont incapables de pénétrer les véritez un peu cachées. Tout ce qui eſt abſtrait leur eſt incomprehenſible. Elles ne peuvent ſe ſervir de leur imagination pour développer des queſtions composées & embaraſsées. Elles ne conſidérent que l'écorce des choſes ; & leur imagination n'a point aſſez de force & d'étenduë pour en percer le fond & pour en comparer toutes les parties ſans ſe diſtraire. Une bagatelle eſt capable de les détourner : le moindre cri les effraye: le plus petit mouvement les occupe. Enfin la maniére, & non la realité des choſes, ſuffit pour remplir toute la capacité de leur eſprit : parce que les moindres choſes produiſant de grands mouvemens dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent par une ſuite néceſſaire dans leur ame des ſentimens aſſez vifs & aſſez grands pour l'occuper toute entiére.

S'il eſt certain que cette délicateſſe des fibres dont nous parlons, eſt la principale cauſe de tous ces effets : Il n'eſt pas de même certain qu'elle ſe rencontre généralement dans toutes les femmes. Ou ſi elle s'y rencontre, leurs eſprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres de leur cerveau, qu'il ſe trouve des femmes qui ont plus de ſolidité d'eſprit, que quelques hommes. C'eſt dans un certain temperamment de la groſſeur, & de l'agitation des eſprits animaux avec les fibres du cerveau, que conſiſte la force de l'eſprit, & les femmes ont quelquefois ce juſte temperamment. Il y a des femmes fortes & conſtantes, & il y a des hommes foibles, inconſtans & volages. Il y a des femmes ſçavantes, des femmes courageuſes, des femmes capables de tout ; & il ſe trouve au contraire des

hommes mous & effeminez, incapables de rien pénétrer & de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelques défauts à un ſexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en ſuppoſant toûjours, qu'il n'y a point de régle générale ſans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer, que tous les hommes, ou toutes les femmes de même âge, ou de même païs, ou de même famille, ayent le cerveau de même conſtitution. Il eſt plus à propas de croire, que comme on ne peut trouver deux viſages qui ſe reſſemblent entiérement, on ne peut trouver deux imaginations tout-à-fait ſemblables; & que tous les hommes, les femmes, & les enfans ne différent entr'eux que du plus & du moins dans la délicateſſe des fibres de leur cerveau. Car de même qu'il ne faut pas ſuppoſer trop vîte une *identité* eſſentielle entre des choſes, où on ne voit point de différence : il ne faut pas mettre auſſi des différences eſſentielles, où on ne trouve pas de parfaite *identité*. Car ce ſont là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau, c'eſt que d'ordinaire elles ſont tres-molles, & tres-délicates dans les enfans : qu'avec l'âge elles ſe durciſſent, & ſe fortifient; que cependant la plûpart des femmes, & quelques hommes les ont toute leur vie extrémement délicates. On ne ſçauroit rien déterminer davantage. Mais c'eſt aſſez parler des femmes & des enfans : ils ne ſe mêlent pas de chercher la vérité & d'en inſtruire les autres : ainſi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice, car on ne les croit guéres dans les choſes qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'eſprit eſt dans ſa force & dans ſa vigueur, & que l'on pourroit

croire capables de trouver la vérité, & de l'enſeigner aux autres.

II. *De l'imagination des hommes dans la perfection de leur âge.*

Le tems ordinaire de la plus grande perfection de l'eſprit eſt depuis trente juſqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau en cet âge ont acquis pour l'ordinaire une conſiſtance médiocre. Les plaiſirs & les douleurs des ſens ne font preſque plus d'impreſſion ſur elles. De ſorte qu'on n'a plus à ſe deffendre, que des paſſions violentes qui arrivent rarement, & deſquelles on peut ſe mettre à couvert, ſi on en évite avec ſoin toutes les occaſions. Ainſi l'ame n'étant plus divertie par les choſes ſenſibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme dans cet état, & qui ne ſeroit point rempli des préjugez de l'enfance; qui auroit acquis dés ſa jeûneſſe de la facilité pour la méditation; qui ne voudroit s'arrêter qu'aux notions claires & diſtinctes de l'eſprit, qui rejetteroit ſoigneuſement toutes les idées confuſes des ſens, & qui auroit le tems & la volonté de méditer, ne tomberoit ſans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'eſt pas de cet homme dont il faut parler, c'eſt des hommes du commun, qui n'ont pour l'ordinaire rien de celui-ci.

Je dis donc, que la ſolidité & la conſiſtance, qui ſe rencontre avec l'âge dans les fibres du cerveau des hommes, fait la ſolidité & la conſiſtance de leurs erreurs, s'il eſt permis de parler ainſi. C'eſt le ſceau, qui ſcelle leurs préjugez, & toutes leurs fauſſes opinions, & qui les met à couvert de la force de la raiſon. Enfin autant que cette conſtitution des fibres du cerveau eſt avantageuſe aux perſonnes bien élevées, elle eſt autant deſavantageuſe à la plus grande partie des hommes, puiſqu'elle confirme les uns & les au-

tres dans les pensées où ils ſont.

Mais les hommes ne ſont pas ſeulement confirmez dans leurs erreurs, quand ils ſont venus à l'age de quarante ou de cinquante ans. Ils ſont encore plus ſujets à tomber dans de nouvelles: Et ils y tombent continuellement, parce qu'ils jugent avec preſomption de toutes choſes, comme en effet ils en devroient être capables; & qu'ils n'en jugent que par rapport à leurs fauſſes idées, car ils ne raiſonnent des choſes, que par rapport aux idées, qui leur ſont les plus familieres. Quand un Chymiſte veut raiſonner de quelque corps naturel, ſes trois principes lui viennent d'abord en l'eſprit. Un Peripateticien penſe d'abord aux quatre élemens, & aux quatre premieres qualitez; & un autre Philoſophe rapporte tout à d'autres principes. Ainſi il ne peut rien entrer dans l'eſprit d'un homme, qui ne ſoit incontinent infecté des erreurs, auſquelles il eſt ſujet dés ſon enfance, & qui n'en augmente le nombre.

Cette conſiſtance des fibres du cerveau a encore un tres-mauvais effet, principalement dans les perſonnes plus âgées, qui eſt de les rendre inhabiles à la méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plûpart des choſes qu'ils veulent ſçavoir, & ainſi ils ne peuvent pénétrer les véritez un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les ſentimens les plus raiſonnables, lorſqu'ils ſont appuyez ſur des choſes qui leur ſont nouvelles, quoi qu'ils ſoient d'ailleurs fort intelligens dans les choſes dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici, ne s'entend que de ceux qui ont paſsé leur jeuneſſe, ſans faire uſage de leur eſprit & ſans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choſes il faut ſçavoir que

nous ne pouvons apprendre quoi que ce ſoit, ſi nous n'y apportons de l'attention, & que nous ne ſçaurions gueres être attentifs à quelque choſe, ſi nous ne l'imaginons, & ſi nous ne nous la repreſentons vivement dans nôtre cerveau. Or afin que nous puiſſions imaginer quelques objets, il eſt neceſſaire que nous faſſions ploïer quelque partie de nôtre cerveau, ou que nous lui imprimions quelqu'autre mouvement pour pouvoir former les traces, auſquelles ſont attachées les idées, qui nous repreſentent ces objets. De ſorte que ſi les fibres du cerveau ſe ſont un peu durcies, elles ne ſeront capables que de l'inclination & des mouvemens, qu'elles auront euës autrefois. Et ainſi l'ame ne pourra imaginer, ni par conſéquent être attentive à ce qu'elle vouloit, mais ſeulement aux choſes qui lui ſont familiéres.

D'où il faut conclure, qu'il eſt trés-avantageux de s'exercer à méditer ſur toutes ſortes de ſujets, afin d'acquerir une certaine facilité de penſer à ce qu'on veut. Car de méme que nous acquerons une grande facilité de remuër les doits de nos mains en toutes maniéres, & avec une trés-grande viteſſe par le frequent uſage que nous en faiſons en joüant des inſtrumens : ainſi les parties de nôtre cerveau, dont le mouvement eſt neceſſaire pour imaginer ce que nous voulons, acquierent par l'uſage une certaine facilité a ſe ploïer, laquelle fait que l'on imagine les choſes que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude, & même de netteté.

Or le meilleur moïen d'acquerir cette habitude qui fait la principale difference d'un homme d'eſprit d'avec un autre, c'eſt de s'accoûtumer dés ſa jeuneſſe à chercher la verité des choſes mêmes fort difficiles, parce qu'en cet âge les fibres

bres du cerveau ſont capables de toutes ſortes d'inflexions.

Je ne prétens pas ici que ceux qu'on appelle gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire ſans méditer, & ſans rechercher par eux-mêmes la réſolution des queſtions avant que de la lire dans les auteurs : je ne prétens pas, dis-je, que ces perſonnes acquierent la facilité, dont je viens de parler. Il eſt aſſez viſible, qu'ils n'acquierent que celle de ſe ſouvenir des choſes qu'ils ont lûës. On remarque tous les jours, que ceux qui ont beaucoup de lecture, ne peuvent apporter d'attention aux choſes nouvelles dont on leur parle : & que la vanité de leur erudition les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs groſſieres, dont les autres hommes ne ſont pas capables.

Mais quoi que le défaut d'attention ſoit la principale cauſe qu'ils ſe trompent, il y en a encore une, qui leur eſt particuliére. C'eſt que trouvant toûjours dans leur memoire une infinité d'eſpeces confuſes, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils conſiderent comme celle dont il eſt queſtion ; & parce que les choſes qu'on dit ne lui conviennent pas, ils jugent ridiculement qu'on ſe trompe. Et quand on veut leur repreſenter qu'ils ſe trompent eux-mêmes, & qu'ils ne ſçavent pas ſeulement l'état de la queſtion, ils s'irritent ; & ne pouvant concevoir les choſes qu'on leur dit, ils continuënt de s'attacher à cette fauſſe eſpece de leur memoire. Si on leur en montre trop manifeſtement la fauſſeté, ils en ſubſtituënt une ſeconde & une troiſiéme, qu'ils deffendent quelquefois contre toute apparence de verité, & même contre leur propre conſcience ; parce qu'ils ont beaucoup de confuſion & de honte à reconnoître, qu'il y a des choſes qu'on ſçait mieux qu'eux, &

qu'ils n'ont guéres de reſpect ni d'amour pour la verité.

III. *Des vieillards.*

Tout ce qu'on a dit de ces perſonnes de quarante & de cinquante ans, ſe doit encore entendre avec plus de raiſon des vieillards ; parce que les fibres de leur cerveau ſont encore plus inflexibles, & qu'ils manquent d'eſprits animaux pour y tracer de nouveaux veſtiges, enſorte que leur imagination en eſt toute languiſſante. Et parce que d'ordinaire les fibres de leur cerveau ſont mélées avec beaucoup d'humeurs ſuperfluës, ils perdent peu à peu la memoire des choſes paſſées, & tombent dans les foibleſſes ordinaires aux enfans. Ainſi dans l'âge décrépit, ils ont les défauts des enfans & des hommes faits, qui dépendent de la conſtitution des fibres du cerveau ; quoi que l'on puiſſe dire, qu'ils ſont plus ſages que les uns & les autres, à cauſe qu'ils ne ſont plus ſi ſujets à leurs paſſions, qui viennent de l'émotion des eſprits animaux.

On n'expliquera pas ces choſes davantage, parce qu'il eſt facile de juger de cét âge par les autres dont on a parlé auparavant, & de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté à concevoir les choſes que tous les autres ; qu'ils ſont plus attachez à leurs préjugez & à leurs anciennes opinions ; & par conſéquent, qu'ils ſont encore plus confirmez dans leurs erreurs & dans leurs mauvaiſes habitudes, & autres choſes ſembles. On avertit ſeulement, que l'état du vieillard n'arrive pas préciſement à ſoixante, ou ſoixante & dix ans ; que tous les vieillards ne radotent pas ; que tous ceux qui ont paſſé ſoixante ans ne ſont pas toûjours délivrez des paſſions des jeunes gens : & qu'il ne faut pas tirer des conſéquences trop générales des principes que l'on établis.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

Que les eſprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous ſont les plus familieres, ce qui fait qu'on ne iuge point ſainement des choſes.

ON croit avoir expliqué dans les chapitres précedens les changemens les plus ordinaires qui arrivent à l'imagination, par ceux qui ſe rencontrent dans les eſprits animaux, & par ceux auſſi qui arrivent dans la conſtitution des fibres du cerveau dans les differens âges. De ſorte que ſi on a un peu medité ſur ce que nous avons dit auparavant, on doit avoir à preſent une connoiſſance aſſez diſtincte de l'imagination, & des cauſes phyſiques les plus ordinaires des différences que l'on remarque entre les eſprits; puiſque tous les changemens qui arrivent à l'imagination & à l'eſprit, ne ſont que des ſuites de ceux qui ſe rencontrent dans les eſprits animaux, & dans les fibres dont le cerveau eſt compoſé.

Mais il y a pluſieurs cauſes particulieres, & qu'on pourroit appeller morales, des changemens qui arrivent à l'imagination des hommes, ſçavoir leurs différentes conditions, leurs différens emplois, en un mot leur différente maniére de vivre, à la conſideration deſquelles il faut s'attacher, parce que ces ſortes de changemens ſont cauſe d'un nombre preſqu'infini d'erreurs, chaque perſonne jugeant des choſes par rapport à ſa condition. On ne croit pas devoir s'arrêter à expliquer les effets de quelques cauſes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs ſurprenans, & des autres accidens inopinez, qui font des impreſſions trés-violentes dans

le cerveau, & même qui le bouleverſent entierement, parce que ces choſes arrivent rarement; & que les erreurs où tombent ces ſortes de perſonnes ſont ſi groſſieres, qu'elles ne ſont point contagieuſes, puiſque tout le monde les reconnoît ſans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changemens, que les différentes conditions produiſent dans l'imagination, il eſt abſolument neceſſaire de ſe ſouvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images, & que ces images ne ſont autre choſe que les traces que font les eſprits animaux dans le cerveau : que nous imaginons les choſes d'autant plus fortement que ces traces ſont plus profondes, & que ces traces ſont d'autant plus profondes & mieux gravées, que les eſprits animaux y ont paſſé plus ſouvent & avec plus de violence; & qu'ainſi lorſque les eſprits y ont paſſé pluſieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité, que dans d'autres endroits tout proches, par où ils n'ont jamais paſſé, ou par leſquels ils n'ont pas paſſé ſi ſouvent. Ces choſes ſont la cauſe la plus ordinaire de la confuſion, & de la fauſſeté de nos idées. Car les eſprits animaux qui ont été dirigez par l'action des objets exterieurs, ou même par la force de l'ame, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produiſent ſouvent d'autres, qui leur reſſemblent à la verité en quelque choſe, mais qui ne ſont point tout à fait celles des objets, ni celles que l'ame deſiroit de ſe répreſenter : parce que les eſprits animaux trouvant quelque reſiſtance dans les endroits du cerveau par où il falloit paſſer, ils ſe détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées, qui nous ſont plus familiéres. Voici des exemples fort groſſiers, & trés-ſenſibles de ces choſes.

Digitized by Google

Lorſque ceux, qui n'ont pas la vûë extraordinairement courte, regardent la Lune, ils y voïent deux yeux, un nez, une bouche, en un mot il leur ſemble, qu'ils voïent un viſage. Cependant il n'y a rien dans la Lune de ce qu'ils penſent y voir. Pluſieurs perſonnes y voïent tout autre choſe. Et ils peuvent s'éclaircir de leur doute, s'ils la regardent avec des lunettes d'approche ſi petites qu'elles ſoient, ou s'ils conſultent les deſcriptions qu'Hevelius, Riccioli, & d'autres en ont données au public. Or la raiſon pour laquelle ils voïent dans la Lune un viſage, & non pas les taches irreguliéres qui y ſont, c'eſt que les traces de viſage qui ſont dans nôtre cerveau ſont trés-profondes, à cauſe que nous regardons ſouvent des viſages & avec beaucoup d'attention. De ſorte que les eſprits animaux trouvant de la reſiſtance dans les autres endroits du cerveau, ils ſe détournent facilement de la direction que la lumiére de la Lune leur imprime quand on la régarde, pour entrer dans ces traces auſquelles les idées de viſage ſont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la Lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine diſtance, elle forme par ſon impreſſion des traces, qui ont beaucoup de liaiſon avec celles qui répreſentent un nez, une bouche, & des yeux, & ainſi elle détermine les eſprits à prendre leur cours dans les traces d'un viſage. Il y en a qui voïent dans la Lune un homme à cheval, ou quelqu'autre choſe qu'un viſage, parce que leur imagination aïant été vivement frapée de certains objets, les traces de ces objets ſe r'ouvrent par la moindre choſe qui y a rapport.

C'eſt auſſi pour cette même raiſon, que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes,

des lions, ou d'autres animaux dans les nuës, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures & ces animaux ; & que tout le monde, & principalement ceux, qui ont coûtume de deſſiner, voïent quelquefois des têtes d'hommes ſur des murailles où il y a pluſieurs taches irregulié-res.

C'eſt encore pour cette raiſon, que les eſprits de vin entrant ſans direction de la volonté dans les traces les plus familiéres, font découvrir les ſecrets de la plus grande importance : & que quand on dort on ſonge ordinairement aux choſes que l'on a vûës pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau ; parce que l'ame ſe repreſente toûjours les choſes, dont elle a des traces plus grandes & plus profondes. Voici d'autres exemples plus compoſez.

Une maladie eſt nouvelle : elle fait des ravages qui ſurprennent le monde. Cela imprime des traces ſi profondes dans le cerveau, que cette maladie eſt toûjours preſente à l'eſprit. Si cette maladie eſt appellée par exemple le ſcorbut, toutes les maladies ſeront le ſcorbut. Le ſcorbut eſt nouveau, toutes les maladies nouvelles ſeront le ſcorbut. Le ſcorbut eſt accompagné d'une douzaine de ſymptomes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies : Cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces ſymptomes, il ſera malade du ſcorbut, & on ne penſera pas ſeulement aux autres maladies, qui ont les mémes ſymptomes. On s'attendra, que tous les accidens qui ſont arivez à ceux qu'on a vû malades du ſcorbut, lui arriveront auſſi. On lui donnera les mêmes medecines, & on ſera ſurpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet, qu'on a vû dans les autres.

Un Auteur s'applique à un genre d'étude, les

traces du ſujet de ſon occupation s'impriment ſi profondement, & rayonnent ſi vivement dans tout ſon cerveau, qu'elles confondent & qu'elles effacent quelquefois les traces des choſes même fort differentes. Il y en a eu un, par exemple, qui a fait pluſieurs volumes ſur la Croix : cela lui a fait voir des croix par tout ; & c'eſt avec raiſon que le Pere Morin le raille de ce qu'il croyoit, qu'une médaille répreſentât une croix, quoy qu'elle repreſentât toute autre choſe. C'eſt par un ſemblable tour d'imagination que Gilbert, & pluſieurs autres, apres avoir étudié l'Aiman, & admiré ſes proprietez, ont voulu rapporter à des qualitez magnetiques, un trés-grand nombre d'effets naturels, qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter, ſuffiſent pour prouver que cette grande facilité, qu'a l'imagination de ſe répreſenter les objets qui lui ſont familiers, & la difficulté qu'elle éprouve a imaginer ceux qui lui ſont nouveaux, fait que les hommes ſe forment preſque toûjours des idées, qu'on peut appeller mixtes & impures ; & que l'eſprit ne juge des choſes que par rapport à ſoi-même & à ſes premieres penſées. Ainſi les differentes paſſions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualitez, leurs études, enfin toutes leurs différentes maniéres de vivre, mettant de fort grandes différences dans les idées des choſes qu'ils conçoivent, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs, que nous expliquerons dans la ſuite. Et c'eſt ce qui a fait dire au Chancelier Bacon ces paroles fort judicieuſes : *Omnes perceptiones tam ſenſus quam mentis ſunt ex analogia hominis, non ex analogia univerſi : eſtque intellectus humanus*

inſtar ſpeculi inæqualis ad radios rerum qui ſuam naturam naturæ rerum immiſcet, eamque diſtorquet, & inficit.

CHAPITRE III.

De la liaiſon mutuelle des idées de l'eſprit & des traces du cerveau, & de la liaiſon mutuelle des traces avec les traces & des idées avec les idées.

DE toutes les choſes materielles il n'y en a point de plus digne de l'application des hommes que la ſtructure de leur corps, & que la correſpondance qui eſt entre toutes les parties qui le compoſent : & de toutes les choſes ſpirituelles il n'y en a point qu'il leur ſoit plus neceſſaire de bien connoître que leur ame, & que tous les rapports qu'elle a indiſpenſablement avec Dieu & naturellement avec le corps.

Il ne ſuffit pas de ſentir ou de connoître confuſément, que les traces du cerveau ſont liées les unes avec les autres, & qu'elles ſont ſuivies du mouvement des eſprits animaux : que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'eſprit, & que des mouvemens excitez dans les eſprits animaux excitent des paſſions dans la volonté. Il faut autant qu'on le peut, ſçavoir diſtinctement la cauſe de toutes ces choſes, & principalement les effets que ces choſes ſont capables de produire.

Il en faut connoître la cauſe parce qu'il faut connoître celui qui nous conduit, celui de qui nous dépendons, celui qui ſeul eſt capable d'agir en nous, & de nous rendre heureux ou malheureux : & il en faut connoître les effets parce qu'il

faut ſçavoir dequoi nous & les autres ſommes capables, & à quoi nous & les autres ſommes ſujets. Alors nous ſçaurons les moyens de nous conduire & de nous conſerver nous mêmes, dans l'état le plus heureux & le plus parfait qui ſe puiſſe ſelon l'ordre de la nature & ſelon les regles de l'Evangile; & nous pourons vivre avec les autres hommes en connoiſſant exactement & les moyens de nous en ſervir, & ceux de les aider dans leurs miſeres & dans les nôtres.

Je ne prétens pas expliquer dans ce Chapitre des choſes auſſi étenduës que celles dont je viens de parler. Je ne prétens pas même de le faire entierement dans tout cét ouvrage. Il y a beaucoup de choſes que je ne connois pas encore, & que je n'eſpere pas de bien connoître: & il y en a quelques-unes que je croi ſçavoir, & que je ne puis expliquer. Car il n'y a point d'eſprit ſi petit qu'il ſoit qui ne puiſſe en méditant découvrir plus de veritez que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourroit déduire.

I. *De l'union de l'ame avec le corps.*

Il ne faut pas s'imaginer comme la plûpart des Philoſophes que l'eſprit devient corps, lors qu'il s'unit au corps; & que le corps devient eſprit lors qu'il s'unit à l'eſprit. L'ame n'eſt point répanduë dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie & le mouvement, comme l'imagination ſe le figure: & le corps ne devient point capable de ſentiment par l'union qu'il a avec l'eſprit, comme nos ſens faux & trompeurs ſemblent nous en convaincre. Chaque ſubſtance demeure ce qu'elle eſt, & comme l'ame n'eſt point capable d'étenduë & de mouvemens, le corps n'eſt point capable de ſentiment & d'inclinations. Toute l'alliance de l'eſprit & du corps qui nous eſt connuë, conſiſte dans une correſpondance natu-

relle & mutuelle des penſées de l'ame & des traces du cerveau, comme auſſi des émotions de l'ame & du mouvement des eſprits.

Dés que l'ame reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces : & dés que les objets produiſent de nouvelles traces, l'ame reçoit de nouvelles idées ; non qu'elle conſidere ces traces, puiſqu'elle n'en a aucune connoiſſance ; non que ces traces renferment ces idées, puiſqu'elles n'y ont aucun rapport ; non enfin qu'elle reçoive ſes idées de ces traces, car comme nous expliquerons ailleurs, il n'eſt pas concevable que l'eſprit reçoive quelque choſe du corps, & qu'il devienne plus éclairé qu'il n'eſt, en ſe tournant vers lui ainſi que les Philoſophes le prétendent, qui veulent que ce ſoit par converſion aux phantômes ou aux traces du cerveau, *per converſionem ad phantaſmata*, que l'eſprit apperçoive toutes choſes.

De même dés que l'ame veut que le bras ſoit mû, quoi qu'elle ne ſçache pas ſeulement ce qu'il faut faire afin qu'il le ſoit, le bras eſt mû : & dés que les eſprits animaux ſont agitez, l'ame ſe trouve émuë, quoi qu'elle ne ſçache pas ſeulement s'il y a dans ſon corps des eſprits animaux.

Lors que je traitteray des paſſions je parleray de la liaiſon qu'il y a entre les traces du cerveau & les mouvemens des eſprits, & de celle qui eſt entre les idées & les émotions de l'ame, car toutes les paſſions en dépendent. Je dois ſeulement parler ici de la liaiſon des idées avec les traces, & de la liaiſon des traces les unes avec les autres.

Trois cauſes de la liaiſon

Il y a trois cauſes fort conſiderables de la liaiſon des idées avec les traces. La premiére &

celle qui eſt la plus générale, c'eſt l'identité du tems. Car il ſuffit ſouvent que nous ayons penſé à quelque choſe dans le tems qu'il y avoit dans nôtre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puiſſent plus ſe produire, ſans que nous penſions de nouveau à cette choſe. Si mon eſprit a eſté frappé de l'idée de Dieu, en même tems que mon cerveau a été frappé de la vuë de ces trois caracteres *iah* ou du ſon de ce même mot, il ſuffira que les traces que ces caracteres ou leur ſon auront produites ſe réveillent, afin que je penſe à Dieu; & je ne pourrai penſer à Dieu qu'il ne ſe produiſe dans mon cerveau quelques traces confuſes des caracteres, des ſons ou de quelqu'autre choſe, leſquelles auront accompagné les penſées que j'aurai eües de Dieu: car le cerveau n'étant jamais ſans traces, il a toûjours celles qui ont raport à ce que nous penſons, quoique ſouvent ces traces ſoient fort imparfaites & fort confuſes. *des idées & des traces.*

La ſeconde cauſe de la liaiſon des idées avec les traces, & qui ſuppoſe toûjours la premiére, c'eſt la volonté des hommes. Cette volonté eſt néceſſaire afin que cette liaiſon des idées avec les traces ſoit reglée & accommodée à l'uſage. Car ſi les hommes n'avoient pas naturellement de l'inclination à convenir entr'eux pour attacher leurs idées à des ſignes ſenſibles, non ſeulement cette liaiſon des idées ſeroit entiérement inutile pour la ſocieté, mais elle ſeroit encore fort déreglée & fort imparfaite.

Premiérement parce que les idées ne ſe lient fortement avec les traces, que lors que les eſprits étant agitez, ils rendent ces traces profondes & durables. De ſorte que les eſprits n'étant agitez que par les paſſions, ſi les hommes n'en

avoient aucune pour communiquer leurs ſentimens & pour entrer dans ceux des autres, il eſt évident que la liaiſon exacte de leurs idées à certaines traces ſeroit bien foible ; puis qu'ils ne s'aſſujettiſſent à ces liaiſons exactes & regulieres que pour ſe rendre intelligibles.

Secondément, La repetition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant néceſſaire pour faire une liaiſon qui ſe puiſſe conſerver long-tems, puis qu'une premiére rencontre ne peut faire de forte liaiſon ſi elle n'eſt accompagnée d'un mouvement violent d'eſprits animaux, il eſt clair que ſi les hommes ne vouloient pas convenir, ce ſeroit par le plus grand hazard du monde, s'il arrivoit de ces rencontres des mêmes idées & des mêmes traces. Ainſi la volonté des hommes eſt néceſſaire pour régler la liaiſon des mêmes idées avec les mêmes traces ; quoique cette volonté de convenir ne ſoit pas tant un effet de leur choix & de leur raiſon, qu'une impreſſion de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, & avec une inclination tres-forte à nous unir par l'eſprit autant que nous le ſommes par le corps.

La troiſiéme cauſe de la liaiſon des idées avec les traces, c'eſt la nature ou la volonté conſtante & immuable du Createur. Il y a par exemple une liaiſon naturelle & qui ne dépend point de nôtre volonté, entre les traces que produiſent un arbre ou une montagne que nous voyons, & les idées d'arbre ou de montagne ; entre les traces que produiſent dans nôtre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui ſouffre & que nous entendons ſe plaindre, l'air du viſage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, & les idées de douleur, de force, de foibleſſe, & même entre les ſentimens de compaſſion, de crain-

te & de courage qui ſe produiſent en nous.

Ces liaiſons naturelles ſont les plus fortes de toutes : elles ſont ſemblables généralement dans tous les hommes, & elles ſont abſolument néceſſaires à la conſervation de la vie, ainſi elles ne dépendent point de nôtre volonté. Car, ſi la liaiſon des idées avec les ſons & certains caracteres eſt foible, & fort différente dans différens païs, c'eſt qu'elle dépend de la volonté foible, & changeante des hommes : & la raiſon pour laquelle elle en dépend, c'eſt parce que cette liaiſon n'eſt point abſolument néceſſaire pour vivre, mais ſeulement pour vivre comme des hommes, c'eſt-à-dire pour vivre en ſe ſervant de ſa raiſon.

Il faut bien remarquer ici que la liaiſon des idées de toutes les choſes ſpirituelles, qui ſont diſtinguées de nous, avec les traces de nôtre cerveau n'eſt point naturelle & ne le peut-être ; & par conſéquent qu'elle eſt, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes, puis qu'elle n'a point d'autre cauſe que leur volonté & l'identité du tems, dont j'ai parlé auparavant : Au contraire que la liaiſon des idées de toutes les choſes materielles avec certaines traces particulieres eſt naturelle, & par conſéquent il y a certaines traces qui réveillent la même idée dans tous les hommes. On ne peut douter par exemple que tous les hommes n'ayent l'idée d'un quarré à la veuë d'un quarré, parce que cette liaiſon eſt naturelle. Mais on peut douter qu'ils ayent tous l'idée d'un quarré lors qu'ils entendent prononcer ce mot *quarré*, parce que cette liaiſon eſt entiérement volontaire, quoi qu'elle ſoit entre une idée & une choſe materielle.

Mais parce que les traces qui ont liaiſon naturelle avec les idées touchent & appliquent l'eſprit, & le rendent par conſéquent attentif, la

plûpart des hommes ont aſſez de facilité pour comprendre & retenir les véritez ſenſibles & palpables, c'eſt-à-dire les rapports qui ſont entre les corps. Et au contraire parce que les traces qui n'ont point d'autre liaiſon avec les idées, que celle que la volonté y a miſes, ne frappent point vivement l'eſprit, tous les hommes ont aſſez de peine à comprendre, & encore plus à retenir les véritez abſtraites, c'eſt-a dire les rapports qui ſont entre les choſes qui ne tombent point ſous l'imagination. Mais lors que ces rapports ſont un peu compoſez ils paroiſſent abſolument incomprehenſibles, à ceux-là principalement qui n'y ſont point accoûtumez; parce qu'ils n'ont point fortifié la liaiſon de ces idées abſtraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les ayent parfaitement compriſes, ils les oublient en peu de tems, parce que cette liaiſon n'eſt preſque jamais auſſi forte que les naturelles.

Il eſt ſi vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre & à retenir les choſes ſpirituelles & abſtraites, vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaiſon de leurs idées avec les traces du cerveau, que lors qu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choſes materielles, ceux qui ſe trouvent entre les choſes ſpirituelles, on les fait aiſément comprendre; & on les imprime de telle ſorte dans l'eſprit que non ſeulement on en eſt fortement perſuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que l'on a donnée de l'eſprit dans le premier Chapitre de cet ouvrage eſt peut-être une aſſez bonne preuve de ceci.

Au contraire lors qu'on exprime les rapports qui ſe trouvent entre les choſes matérielles, de telle maniére qu'il n'y a point de liaiſon néceſ-

ſaire entre les idées de ces choſes & les traces de leurs expreſſions, on a beaucoup de peine à les comprendre, & on les oublie facilement.

Ceux par exemple qui commencent l'étude de l'Algebre ou de l'analyſe ne peuvent comprendre les démonſtrations algebraïques qu'avec beaucoup de peine : & lors qu'ils les ont une fois compriſes, ils ne s'en ſouviennent pas long-tems. Parce que les quarrez, par exemple, les paralellogrammes, les cubes, les ſolides, &c. étant exprimez par *aa*, *ab*, *a3*, *abc*, &c. dont les traces n'ont point de liaiſon naturelle avec leurs idées, l'eſprit ne trouve point de priſe pour s'en fixer les idées & pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la Géometrie commune, conçoivent tres-clairement & tres-promtement les petites démonſtrations qu'on leur explique, lors qu'ils entendent tres-diſtinctement les termes dont on ſe ſert : parce que les idées de quarré, de cercle, &c. ſont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voyent devant leurs yeux. Et il arrive ſouvent que la ſeule expoſition de la figure qui ſert à la démonſtration la leur fait plûtôt comprendre que les diſcours qui l'expliquent. Parce que les mots n'étant liez aux idées que par une inſtitution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec aſſez de promtitude & de netteté pour en reconnoître facilement les rapports, car c'eſt principalement à cauſe de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les ſciences.

On peut en paſſant reconnoître de ce que je viens de dire que ces écrivains, qui fabriquent un grand nombre de mots nouveaux & de nouvelles figures pour expliquer leurs ſentimens ſont ſouvent des ouvrages aſſez inutiles. Ils croyent ſe rendre intelligibles, lors qu'en effet

Digitized by Google

ils ſe rendent incomprehenſibles. Nous définiſſons tous nos termes & tous nos caracteres, diſent-ils, & les autres en doivent convenir. Il eſt vrai les autres en conviennent de volonté, mais leur nature y repugne. Leurs idées ne ſont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'uſage & un grand uſage. Les auteurs ont peut-être cet uſage, mais les lecteurs ne l'ont pas. Lors qu'on prétend inſtruire l'eſprit, il eſt néceſſaire de le connoître, parce qu'il faut ſuivre la nature & ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le ſoin que prennent les Mathematiciens de definir leurs termes, car il eſt évident qu'il les faut definir pour ôter les équivoques. Mais autant qu'on le peut il faut ſe ſervir de termes qui ſoient recens, ou dont la ſignification ordinaire ne ſoit pas fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, & c'eſt ce qu'on n'obſerve pas toûjours dans les Mathematiques.

On ne prétend pas auſſi par ce qu'on vient de dire, condamner l'Algebre telle principalement que Monſieur Deſcartes l'a rétablie : car encore que la nouveauté de quelques expreſſions de cette ſcience faſſe d'abord quelque peine à l'eſprit, il y a ſi peu de varieté & de confuſion dans ces expreſſions, & le ſecours que l'eſprit en reçoit ſurpaſſe ſi fort la difficulté qu'il y a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il ſe puiſſe inventer une maniére de raiſonner & d'exprimer ſes raiſonnemens qui s'accommode davantage avec la nature de l'eſprit, & qui puiſſe le porter plus avant dans la découverte des véritez inconnuës. Les expreſſions de cette ſcience ne partagent point comme les autres la capacité de l'eſprit, elles ne chargent point la mémoire, elles abregent d'une maniére merveilleuſe toutes nos idées & tous nos

raiſonnemens, & elles les rendent mêmes en quelque maniére ſenſibles par l'uſage. Enfin leur utilité eſt beaucoup plus grande que celle des expreſſions quoique naturelles des figures deſſinées de triangles, de quarrez & autres ſemblables qui ne peuvent ſervir à la recherche & à l'expoſition des véritez un peu cachées. Mais c'eſt aſſez parler de la liaiſon des idées avec les traces du cerveau : il eſt à propos de dire quelque choſe de la liaiſon des traces les unes avec les autres, & par conſéquent de celle qui eſt entre les idées qui répondent à ces traces.

II. De la liaiſon mutuelle des traces.

Cette liaiſon conſiſte en ce que les traces du cerveau ſe lient ſi bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus ſe réveiller ſans toutes celles, qui ont été imprimées dans le même tems. Si un homme par exemple, ſe trouve dans quelque ceremonie publique, s'il en remarque toutes les circonſtances, & toutes les principales perſonnes qui y aſſiſtent, le tems, le lieu, le jour, & toutes les autres particularitez, il ſuffira qu'il ſe ſouvienne du lieu, ou même d'une autre circonſtance moins remarquable de la ceremonie pour ſe repreſenter toutes les autres. C'eſt pour cela que quand nous ne nous ſouvenons pas du nom principal d'une choſe, nous le deſignons ſuffiſamment en nous ſervant d'un nom, qui ſignifie quelque circonſtance de cette choſe : comme ne pouvant pas nous ſouvenir du nom propre d'une Egliſe, nous pouvons nous ſervir d'un autre nom qui ſignifie une choſe, qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'eſt cette Egliſe, où il y avoit tant de preſſe, ou Monſieur..... prêchoit, où nous allâmes Dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une perſonne, ou étant plus à propos de le deſigner d'une autre maniére, on le peut mar-

quer par ce viſage picotté de verole, ce grand homme bien-fait, ce petit boſſu, ſelon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de ſe ſervir de paroles de mépris.

Or la liaiſon mutuelle des traces & par conſéquent des idées les unes avec les autres n'eſt pas ſeulement le fondement de toutes les figures de la Rhetorique, mais encore d'une infinité d'autres choſes de plus grande conſéquence dans la Morale, dans la Politique, & généralement dans toutes les ſciences, qui ont quelque rapport à l'homme, & par conſéquent de beaucoup de choſes, dont nous parlerons dans la ſuite.

La cauſe de cette liaiſon de pluſieurs traces eſt *l'identité*, du tems auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. Car il ſuffit que pluſieurs traces ayent été produites dans le même-tems, afin qu'elles ne puiſſent plus ſe réveiller que toutes enſemble : parce que les eſprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui ſe ſont faites dans le même tems, entr'ouvert, ils y continüent leur chemin à cauſe qu'ils y paſſent plus facilement que par les autres endroits du cerveau. Et c'eſt-là la cauſe de la mémoire, & des habitudes corporelles qui nous ſont communes avec les bêtes.

Ces liaiſons des traces ne ſont pas toûjours jointes avec les émotions des eſprits, parce que toutes les choſes que nous voyons, ne nous paroiſſent pas toûjours ou bonnes ou mauvaiſes. Ces liaiſons peuvent auſſi changer & ſe rompre, parce qu'elles ne doivent pas toûjours être les mêmes n'étant pas toûjours néceſſaires à la conſervation de la vie.

Mais il y a dans nôtre cerveau des traces qui ſont liées naturellement les unes avec les autres,

& encore avec certaines émotions des eſprits, parce que cela eſt néceſſaire à la conſervation de la vie. Et leur liaiſon ne peut ſe rompre, ou ne peut ſe rompre facilement, parce qu'il eſt bon qu'elle ſoit toûjours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au deſſous de ſoi, & de laquelle on eſt en danger de tomber, ou celle de quelque grand corps qui eſt prêt à tomber ſur nous & à nous écraſer, eſt naturellement liée avec celle qui nous repréſente la mort; & avec une émotion des eſprits, qui nous diſpoſe à la fuite & au deſir de fuïr. Cette liaiſon ne change jamais, parce qu'il eſt néceſſaire qu'elle ſoit toûjours la même; & elle conſiſte dans une diſpoſition des fibres du cerveau, laquelle nous avons dés nôtre naiſſance.

Toutes les liaiſons qui ne ſont point naturelles ſe peuvent & ſe doivent rompre; parce que les différentes circonſtances des tems & des lieux les doivent rendre fort différentes, afin qu'elles ſoient utiles à la conſervation de la vie. Il eſt bon que les perdrix, par exemple, fuyent les hommes qui ont des fuſils, dans les lieux ou dans les tems où l'on leur fait la chaſſe, mais il n'eſt pas néceſſaire qu'elles les fuyent dans d'autres endroits, & en d'autres tems. Ainſi il eſt néceſſaire pour la conſervation de tous les animaux, qu'il y ait de certaines liaiſons de traces, qui ſe puiſſent faire, & qui ſe puiſſent défaire; qu'il y en ait d'autres qui ne ſe puiſſent rompre que difficilement; & d'autres enfin, qui ne ſe puiſſent jamais rompre.

Il eſt tres-utile de rechercher avec ſoin les différens effets que ces différentes liaiſons ſont capables de produire: car ces effets ſont en tres-grand nombre, & de tres-grande conſéquence pour la connoiſſance de l'homme & de toutes les

choſes qui ont rapport à lui. On reconnoîtra dans la ſuite que ces choſes ſont la principale cauſe de nos erreurs. Mais il eſt tems de revenir à ce que nous avons promis de traiter, & d'expliquer les différens changemens qui arrivent à l'imagination des hommes à cauſe de leur différente maniére de vivre.

CHAPITRE IV.

I. Que les perſonnes d'étude ſont les plus ſuiettes à l'erreur. II Raiſons pour leſquelles on aime mieux ſuivre l'autorité que de faire uſage de ſon eſprit.

LEs différences, qui ſe trouvent dans les maniéres de vivre des hommes, ſont preſque infinies. Il y a un trés-grand nombre de conditions différentes, de différens emplois, de différentes charges, de différentes communautez. Ces différences ſont, que preſque tous les hommes agiſſent pour des deſſeins tous différens, & qu'ils raiſonnent ſur de différens principes. Il ſeroit même aſſez difficile de trouver pluſieurs perſonnes, qui euſſent entiérement les mêmes vûës dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même eſprit, & que les mêmes deſſeins. Leurs différens emplois & leurs différentes liaiſons mettent néceſſairement quelque différence dans le tour & la maniére qu'ils veulent prendre, pour exécuter les choſes mêmes dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce ſeroit entreprendre l'impoſſible, que de vouloir expliquer en détail les cauſes morales de l'erreur; mais auſſi il ſeroit aſſez inutile de le faire ici. On veut ſeulement parler des maniéres de vivre, qui portent à un plus grand nombre

Digitized by Google

d'erreurs, & à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné aſſez d'ouverture à l'eſprit pour aller plus loin ; & chacun pourra voir tout d'une vûë, & avec grande facilité les cauſes trés-cachées de pluſieurs erreurs particuliéres, qu'on ne pouroit expliquer qu'avec beaucoup de tems & de peine. L'eſprit ſe plait à courir à la vérité, quand il voit clair, & il y court d'une viteſſe qui ne ſe peut exprimer.

I. *Que les perſonnes d'étude ſont les plus ſuiettes à l'erreur.*

La condition ou l'emploi duquel il ſemble le plus néceſſaire de parler ici à cauſe qu'il produit dans l'imagination des hommes, des changemens plus conſidérables, & qui conduiſent davantage à l'erreur, c'eſt celui des perſonnes d'étude, qui font plus d'uſage de leur mémoire que de leur eſprit. Car l'expérience a toûjours fait connoître, que ceux-qui ſe ſont appliquez avec plus d'ardeur à la lecture des livres, & à la recherche de la vérité, ſont ceux-là mêmes qui nous ont jettez dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en eſt de même de ceux qui étudient, que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, il s'éloigne s'il continuë de s'avancer, & on peut dire qu'il erre & qu'il s'égare d'autant plus qu'il eſt plus diligent, & qu'il ſe haſte davantage d'arriver au lieu qu'il ſouhaite. Ainſi ces deſirs ardens, qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils ſe jettent dans la lecture des livres où ils croyent la trouver ; ou bien qu'ils ſe forment un ſyſtême chimérique des choſes qu'ils ſouhaitent de ſçavoir, duquel ils s'entêtent, & qu'ils tâchent mêmes par de vains efforts d'eſprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur dû aux inventeurs des choſes. Expliquons ces deux défauts.

Il eſt aſſez difficile de comprendre, comment

il ſe peut faire que des gens qui ont de l'eſprit, aiment mieux ſe ſervir de celui des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a ſans doute infiniment plus de plaiſir & plus d'honneur à ſe conduire par ſes propres yeux, que par ceux des autres; & un homme de bonne vûë ne s'aviſera jamais de ſe fermer les yeux, ou de ſe les arracher, dans l'eſpérance d'avoir un conducteur. Cependant l'uſage de l'eſprit eſt à l'uſage des yeux, ce que l'eſprit eſt aux yeux; & de même que l'eſprit eſt infiniment au deſſus des yeux, l'uſage de l'eſprit eſt accompagné de ſatisfactions bien plus ſolides, & qui le contentent bien autrement, que la lumiére & les couleurs ne contentent la vûë. Les hommes toutesfois ſe ſervent toujours de leurs yeux pour ſe conduire, & ils ne ſe ſervent preſque jamais de leur eſprit pour méditer.

II. *Raiſons pour leſquelles on aime mieux ſuivre l'autorité, que de faire uſage de ſon eſprit.*

Mais il y a pluſieurs cauſes qui contribuënt à ce renverſement d'eſprit. Prémiérement, la pareſſe naturelle des hommes, qui ne veulent pas ſe donner la peine de méditer ſur quoi que ce ſoit.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on eſt tombé, pour ne s'être pas appliqué dés la jeuneſſe, comme on a expliqué dans le Chapitre IX.

En troiſiéme lieu, le peu d'amour qu'on a pour les véritez abſtraites, qui ſont le fondement de tout ce que l'on peut connoître ici bas.

En quatriéme lieu, la ſatisfaction qu'on reçoit dans la connoiſſance des vrai-ſemblances, qui ſont fort attraïantes d'abord, & qui touchent beaucoup l'ame, parce qu'elles ſont appuyées ſur les notions ſenſibles & les plus ordinaires.

En cinquiéme lieu, la ſotte vanité qui nous fait ſouhaiter d'être eſtimez ſçavans: Car on appelle ſçavans ceux qui ont le plus de lecture:

la connoiſſance des opinions eſt bien plus d'uſage pour la converſation, & pour étourdir les eſprits du commun, que celle de la véritable Philoſophie qu'on apprend en méditant.

En ſixiéme lieu, parce qu'on s'imagine ſans raiſon, que les plus Anciens ſont les plus éclairez, & qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réüſſi.

En ſeptiéme lieu, parce qu'un faux reſpect mêlé d'une ſotte curioſité fait qu'on admire davantage les choſes les plus éloignées de nous, comme les choſes les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, de païs plus inconnus, & mêmes les Livres les plus obſcurs. Ainſi on eſtimoit autrefois Héraclite pour ſon obſcurité. On recherche les médailles anciennes quoique rongées de la roüille & on garde avec grand ſoin la lanterne & les pantoufles de quelque ancien, quoique mangées de vers, parce qu'il y a long-tems que ces choſes ont été faites. Des gens s'appliquent à la lecture des Rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangére, tres-corrompuë & tres-obſcure. On eſtime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles ſont les plus éloignées de nous. Et ſans doute, ſi Nembrot avoit écrit l'Hiſtoire de ſon Regne, toute la politique la plus fine, & même toutes les autres de ſciences y ſeroient contenües, de même que quelques-uns trouvent qu'Homére, & Virgile avoient une connoiſſance parfaite de la nature. Il faut reſpecter l'antiquité, dit-on; quoi Ariſtote, Platon, Epicure, ces grands hommes ſe ſeroient trompez? Ariſtote, Platon, Epicure étoient hommes comme nous, & de même eſpéce que nous: mais de plus au tems, où nous vivons, le monde eſt plus âgé de deux mille ans, il a plus d'expérience, il doit être plus ſage; &

Clarus ob obſcuram linguam. Lucrece.

Veritas filia temporis, non auctoritatis.

c'eſt la vieilleſſe du monde, & l'expérience, qui font découvrir la vérité.

En huitiéme lieu, parce que lorſqu'on eſtime une opinion nouvelle, & un Auteur du tems, il ſemble que leur gloire efface la nôtre, à cauſe qu'elle en eſt trop proche, mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux Anciens.

En neuviéme lieu, parce que la vérité, & la nouveauté ne peuvent pas ſe trouver enſemble dans les choſes de la foi qui dépendent de la tradition. Car les hommes ne voulant pas faire le diſcernement qu'il faut faire entre les véritez qui dépendent de la raiſon, & celles qui dépendent de la tradition leſquelles on doit apprendre d'une maniére toute différente, ils confondent la nouveauté avec l'erreur, & l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin, & les autres ont dit quelque choſe de nouveau, & ils ont erré : Donc Galilée, Hervée, Deſcartes ſe trompent dans ce qu'ils innovent. L'impanation de Luther eſt nouvelle, & elle eſt fauſſe : donc la circulation d'Hervée eſt fauſſe, puiſqu'elle eſt nouvelle. C'eſt pour cela qu'ils appellent auſſi indifféremment du nom odieux de novateur, les hérétiques, & les nouveaux Philoſophes. Les idées & les mots de *vérité* & *d'antiquité*, de *fauſſeté* & de *nouveauté* ont été liez les uns avec les autres : c'en eſt fait, le commun des hommes ne les ſépare plus, & les gens d'eſprit ſentent même quelque peine à les bien ſéparer.

En dixiéme lieu, parce qu'on eſt dans un tems, auquel la ſcience des opinions anciennes eſt encore en vogue, & qu'il n'y a que ceux qui font uſage de leur eſprit, qui puiſſent par la force de leur raiſon ſe mettre au deſſus des méchantes coûtumes. Quand on eſt dans la preſſe & dans la foule, il eſt difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En

En dernier lieu, parce que les hommes n'agiſſent que par intérêt, & c'eſt ce qui fait que ceux-là mêmes qui ſe détrompent, & qui reconnoiſſent la vanité de ces ſortes d'études, ne laiſſent pas de s'y appliquer; parce que les honneurs, les dignitez & les autres récompenſes, & même les bénéfices y ſont attachez, en ſorte que ceux qui y excellent, les ont toûjours plûtôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raiſons ſont ce me ſemble aſſez comprendre, pourquoi les hommes ſuivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, & pourquoi ils rejettent ſans diſcernement toutes les nouvelles comme fauſſes; enfin pourquoi ils ne font point, ou preſque point d'uſage de leur eſprit. Il y en a ſans doute encore un fort grand nombre d'autres plus particuliéres qui contribüent à cela, mais ſi l'on conſidére avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas ſujet d'être ſurpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des Anciens.

CHAPITRE V.

Deux mauvais effets de la lecture ſur l'imagination.

CE faux & lâche reſpect, que les hommes portent aux Anciens, produit un tres-grand nombre d'effets tres-pernicieux qu'il eſt à propos de remarquer.

Le premier eſt, qu'il les accoûtume à ne pas faire uſage de leur eſprit, & qu'il les met peu à peu dans une véritable impuiſſance d'en faire uſage. Car il ne faut pas s'imaginer, que ceux qui vieilliſſent ſur les Livres d'Ariſtote & de

Voyez le premier article du Chapitre precedent.

Platon, faſſent beaucoup d'uſage de leur eſprit, ils n'employent ordinairement tant de tems à la lecture de ces Livres, que pour tâcher d'entrer dans les ſentimens de leurs Auteurs, & leur bût principal eſt de ſçavoir au vrai les opinions qu'ils ont tenuës, ſans ſe mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir, comme on le prouvera dans le Chapitre ſuivant. Ainſi la ſcience & la Philoſophie qu'ils apprennent, eſt proprement une ſcience de mémoire, & non pas une ſcience d'eſprit. Ils ne ſçavent que des Hiſtoires & des faits, & non pas des véritez évidentes; & ce ſont plûtôt des Hiſtoriens, que de véritables Philoſophes.

Le ſecond effet que produit dans l'imagination la lecture des Anciens, c'eſt qu'elle met une étrange confuſion dans toutes les idées de la plûpart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes maniéres de lire les Auteurs: l'une tres-bonne & tres-utile, & l'autre fort inutile, & même dangereuſe. Il eſt tres-utile de lire, quand on médite ce qu'on lit: quand on tâche de trouver par quelque effort d'eſprit la réſolution des queſtions, que l'on voit dans les titres des Chapitres, avant même que de commencer à les lire: quand on arrange, & quand on conſére les idées des choſes les unes avec les autres; en un mot, quand on uſe de ſa raiſon. Au contraire il eſt inutile de lire, quand on n'entend pas ce qu'on lit: mais il eſt dangereux de lire, & de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas, & qu'on ne médite pas aſſez pour en juger, principalement ſi l'on a aſſez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçû, & aſſez d'imprudence pour y conſentir. La premiére maniére éclaire l'eſprit: elle le fortifie, & elle en augmente l'étenduë. La ſeconde en diminuë l'éten-

duë, & elle le rend peu à peu foible, obſcur, & confus.

Or la plûpart de ceux qui font gloire de ſçavoir les opinions des autres, n'étudient que de la ſeconde maniére. Ainſi leur eſprit devient d'autant plus foible & plus confus, qu'ils ont plus de lecture. La raiſon en eſt, que les traces de leur cerveau ſe confondent les unes les autres, parce qu'elles ſont en tres-grand nombre, & que la raiſon ne les a pas rangées par ordre; ce qui empêche l'eſprit d'imaginer & de ſe repréſenter nettement les choſes dont il a beſoin. Quand l'eſprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familiéres ſe rencontrant à la traverſe les confondent, parce que la capacité du cerveau n'eſt pas infinie. Et c'eſt pour cette même raiſon, que les perſonnes de grande mémoire ne ſont pas ordinairement capables de bien juger des choſes, où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que les connoiſſances qu'acquiérent ceux qui liſent ſans juger des choſes, & pour apprendre ſeulement les opinions des autres, en un mot toutes les ſciences qui dépendent de la mémoire ſont proprement de ces ſciences qui enflent, à cauſe qu'elles ont de l'éclat & qu'elle en donnent beaucoup à ceux qui les poſſedent. Ainſi ceux qui ſont ſçavans en cette maniére étant d'ordinaire remplis de vanité & de préſomption, ils prétendent avoir droit de juger de toutes choſes quoi qu'ils en ſoient tres-peu capables; ce qui les fait tomber dans un tres-grand nombre d'erreurs.

Mais ces perſonnes ne tombent pas ſeules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles preſque tous les eſprits du commun, & un fort grand nombre de jeunes gens, qui croyent comme des articles

de ſoi tous les jugemens qu'ils leur entendent faire des choſes. Ces faux ſçavans ont acquis par leur grande lecture une autorité ſi puiſſante ſur leurs eſprits : ils les ont ſi ſouvent accablez par le poids de leur profonde érudition ; & les choſes extraordinaires & inoüies qu'ils avancent, les noms d'Auteurs anciens & inconnus les ont ſi fort étourdis, qu'ils reſpectent & qu'ils admirent tout ce qui ſort de leur bouche, & qu'ils ſuivent avec aſsûrance toutes leurs déciſions. Des perſonnes même beaucoup plus ſpirituelles & plus judicieuſes, qui ne les auroient jamais vûs, & qui ne ſçauroient point d'autre part ce qu'ils ſont, les voyant parler d'une maniére ſi déciſive, & d'un air ſi fier, ſi impérieux, & ſi grave, auroient quelque peine à manquer de reſpect & d'eſtime pour ce qu'ils diſent, parce qu'il eſt tres-difficile de ne rien donner à l'air & à la maniére de ces perſonnes. Car de même qu'il arrive ſouvent, que des hommes fiers & hardis, en maltraitent d'autres plus forts, mais plus judicieux & plus retenus qu'ils ne ſont: ainſi des perſonnes qui ſoûtiennent des choſes qui ne ſont ni vraies, ni même vrai-ſemblables, font ſouvent perdre la parole à ceux qui leur réſiſtent, en leur parlant d'une maniére impérieuſe, fiére, ou grave qui les ſurprend.

Or ceux de qui nous parlons ont aſſez de vanité, d'eſtime d'eux-mêmes, & de mépris des autres, pour s'être fortifiez dans un certain air de fierté, mêlé de gravité & d'une feinte modeſtie, qui préoccupe & qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer, que tous les différens airs des perſonnes de différentes conditions ne ſont que des ſuittes naturelles de l'eſtime que chacun a de ſoi-même par rapport aux autres,

comme il eſt facile de le reconnoître ſi l'on y fait un peu de réflexion. Ainſi l'air de fierté & de brutalité, eſt l'air d'un homme qui s'eſtime beaucoup, & qui néglige aſſez l'eſtime des autres. L'air modeſte eſt l'air d'un homme qui s'eſtime peu, & qui eſtime aſſez les autres. L'air grave eſt l'air d'un homme qui s'eſtime beaucoup, & qui deſire fort d'être eſtimé ; & l'air ſimple, celui d'un homme, qui ne s'occupe guéres de ſoi ni des autres. Ainſi tous les différens airs qui ſont preſque infinis, ne ſont que des effets que les différens degrez d'eſtime que l'on a de ſoi & de ceux avec qui l'on converſe, produiſent naturellement ſur nôtre viſage, & ſur toutes les parties extérieures de nôtre corps. Nous avons expliqué dans le chapitre IV. cette correſpondance, qui eſt entre les nerfs qui excitent les paſſions au dedans de nous, & ceux qui les témoignent au dehors par l'air qu'ils impriment ſur le viſage.

CHAPITRE VI.

Que les perſonnes d'eſtude s'entêtent ordinairement de quelque Auteur, de ſorte que leur but principal eſt de ſçavoir ce qu'il a crû ſans ſe ſoucier de ce qu'il faut croire.

IL y a encore un défaut de tres-grande conſéquence, qui arrive ordinairement aux perſonnes d'étude, c'eſt qu'ils s'entêtent de quelque Auteur. Il y a quelque choſe de vrai, & de bon dans un livre; ils ſe jettent auſſi-tôt dans l'excez: tout en eſt vrai, tout en eſt bon, tout en eſt admirable. Ils ſe plaiſent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, & ils veulent que tout le monde

l'admire avec eux. Ils tirent gloire des loüanges qu'ils donnent à ces Auteurs obſcurs, parce qu'ils perſuadent par là aux autres, qu'ils les entendent parfaitement, & cela leur eſt un ſujet de vanité : ils s'eſtiment au deſſus des autres hommes, à cauſe qu'ils croyent entendre une impertinence d'un vieil Auteur, ou d'un homme qui ne s'entendoit peut-être pas lui-même. Combien de ſçavans ont ſüé pour éclaircir des paſſages obcurs des Philoſophes, & mêmes de quelques Poëtes de l'antiquité : & combien y a-t-il encore de beaux eſprits qui font leurs délices de la critique d'un mot, & du ſentiment d'un Auteur. Mais il eſt à propos d'apporter quelque preuve de ce que je dis.

La queſtion de l'immortalité de l'ame eſt ſans doute une queſtion tres-importante : on ne peut trouver à redire, que des gens faſſent tous leurs efforts pour la réſoudre, & quoiqu'ils compoſent de gros Volumes pour prouver d'une maniére aſſez foible une choſe, qu'on peut démontrer en peu de mots, ou en peu de pages, cependant ils ſont excuſables. Mais ils ſont bien plaiſans de ſe mettre fort en peine pour décider ce qu'Ariſtote en a crû. Il eſt ce me ſemble aſſez inutile à ceux qui vivent préſentement de ſçavoir, s'il y a jamais eû un homme, qui s'appellât Ariſtote ; ſi cet homme a écrit les livres qui portent ſon nom ; s'il entend une telle choſe ou une autre dans un tel endroit de ſes Ouvrages : cela ne peut faire un homme ni plus ſçavant ni plus heureux, mais il eſt tres-important de ſçavoir, ſi ce qu'il dit eſt vrai ou faux en ſoi.

Il eſt donc tres inutile de ſçavoir ce qu'Ariſtote a crû de l'immortalité de l'ame, quoi qu'il ſoit tres-utile de ſçavoir que l'ame eſt immortelle. Cependant on ne craint point d'aſsûrer, qu'il y a

eû pluſieurs ſçavans, qui ſe ſont mis plus en peine de ſçavoir le ſentiment d'Ariſtote ſur ce ſujet, que la vérité de la choſe en ſoi ; puis qu'il y en a qui ont fait des Ouvrages exprés pour expliquer ce que ce Philoſophe en a crû, & qu'ils n'en ont pas tant fait pour ſçavoir ce qu'il en falloit croire.

Mais quoi qu'un tres-grand nombre de gens ſe ſoient fort fatigué l'eſprit pour réſoudre quel a été le ſentiment d'Ariſtote, ils ſe le ſont fatigué inutilement, puiſqu'on ne tombe pas encore d'accord de cette queſtion ridicule. Ce qui fait voir que les ſectateurs d'Ariſtote ſont bien malheureux d'avoir un homme ſi obſcur pour les éclairer, & qui mêmes affecte l'obſcurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il écrit à Alexandre.

Le ſentiment d'Ariſtote ſur l'immortalité de l'ame a donc été une fort grande queſtion, & fort conſiderable entre les perſonnes d'étude, en différens tems. Mais afin qu'on ne s'imagine pas, que je le diſe en l'air & ſans fondement, je ſuis obligé de rapporter ici un paſſage de La Cerda, un peu long & un peu ennuyeux, dans lequel cet Auteur a ramaſſé différentes autoritez ſur ce ſujet, comme ſur une queſtion bien importante. Voici ſes paroles ſur le ſecond chapitre de Tertullien *de reſurrectione carnis.*

Quæſtio hæc in ſcholis utrimque validis ſuſpicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Ariſtoteles. Et quidem Philoſophi haud ignobiles aſſeveraverunt Ariſtotelem poſuiſſe noſtros animos ab interitu alienos. Hi ſunt è Græcis & Latinis interpretibus Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula l. 4. de examine vanitatis Cap. 9. Theodorus, Metochytes, Themiſtius, S. Thomas 2. contra gentes cap. 79. & Phyſ. lect. 12.

& praterea 12. Metap. lect. 3. & quodlib. 10. qu. art. 1. Albertus tract. 2. de anima cap. 20. & Tract. 3. cap. 13. Ægidius lib. 3. de anima ad cap 4. Durandus in 2. dist. 18 qu. 3. Ferrarius loco citato contra gentes, & latè Eugubinus l. 9. de perenni philosophia cap. 18 & quod pluris est, discipulus Aristotelis Theophrastus qui magistri mentem & ore & calamo novisse penitus poterat.

In contrariam factionem abiere nonnulli Patres, nec infirmi Philosophi; Iustinus in sua Paræneſi, Origines in Φιλοσ Φρεμένο, & ut fertur Nazianz. in disp. contra Eunom. & Nyssenus l. 2. de anima cap. 4. Theodoretus de curandis Græcorum affectibus l. 3. Galenus in historia philosophicâ, Pomponatius l de immortalitate animæ, Simon Portius l. de mente humana, Caietanus 3. de anima cap. 2. In eum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro Aphodis auditore, qui sic solitus erat interpretari Aristotelicam mentem; quamvis Eugubinus cap. 21. & 22. eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem, nempe ex 12. Metaph. inde S. Thomas, Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.

Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo, sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem. Itaque ita citat illum pro utraque. Nam cum hic adscribat Aristoteli mortalitatem animæ, tamen l. de anima c 6. pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eundem philosophum in l. 5. de placitis philosop. nam cap. 1. mortalitatem tribuit, & cap. 25. immortalitatem. Ex Scholasticis etiam, qui in neutram partem Aristotelem constantem iudicant, sed dubium & ancipitem, sunt Scotus in 4. dist. 43. qu. 2. art. 2. Harveus quodlib. 1. qu. 11. & 1. senten. dist. 1. qu. 1. Niphus in Opusculo de immortalitate animæ cap. 1.

& recentes alii interpretes, quam mediam existimationem credo veriorem, sed scholii lex vetat, ut autoritatum pondere librato illud suadeam.

On donne toutes ces citations pour vraies sur la foi de ce Commentateur, parce qu'on croiroit perdre son tems à les vérifier, & qu'on n'a pas tous ces beaux livres d'où elles sont tirées. On n'en ajoûte point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies; & que l'on perdroit encore bien davantage son tems, si on le vouloit faire quand on ne feüilleteroit pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc dans ce passage de La Cerda, que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour sçavoir ce que croyoit Aristote de l'immortalité de l'ame; & qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres exprés sur ce sujet, comme Pomponace; car le principal but de cet Auteur dans son livre est de montrer, qu'Aristote a crû que l'ame étoit mortelle. Et peut-être y a-t-il des gens qui ne se mettent pas seulement en peine de sçavoir ce qu'Aristote a crû sur ce sujet, mais qui regardent même, comme une question qu'il est tres-important de sçavoir, si par exemple, Tertullien, Plutarque, ou d'autres on crû, ou non, que le sentiment d'Aristote fut que l'ame étoit mortelle, comme on a grand sujet de le croire de La Cerda mêmes, si on fait réflexion sur la derniére partie du passage qu'on vient de citer. *Porro Tertullianum*, & le reste.

S'il n'est pas fort utile de sçavoir ce qu'Aristote a crû de l'immortalité de l'ame, ni ce que Tertulien & Plutarque ont pensé qu'Aristote en croyoit, le fond de la question, l'immortalité de l'ame, est au moins une vérité qu'il est néces-

de ſçavoir. Mais il y a une infinité de choſes qu'il eſt fort inutile de connoître, deſquelles par conſéquent il eſt encore plus inutile de ſçavoir ce que les anciens en ont crû ; & cependant on ſe met fort en peine pour deviner les ſentimens des Philoſophes touchant ces choſes. On trouve des livres pleins de ces examens ridicules ; & ce ſont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition. Ces queſtions vaines & impertinentes, ces Généalogies ridicules d'opinions inutiles, ſont des ſujets importans de critique aux ſçavans. Ils croyent avoir droit de mépriſer ceux qui mépriſent ces choſes, & de traiter d'ignorans ceux qui font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent poſſéder parfaitement l'hiſtoire généalogique des formes ſubſtantielles, & le ſiécle eſt ingrat s'il ne reconnoît leur mérite. Que ces choſes font bien voir la foibleſſe & la vanité de l'eſprit de l'homme ; & que lorſque ce n'eſt point la raiſon qui régle les études, non ſeulement les études ne perfectionnent point la raiſon, mais méme qu'elles la corrompent, l'obſcurciſſent, & la pervertiſſent entiérement.

Il eſt à propos de remarquer ici, que dans les queſtions de la foi ce n'eſt pas un défaut de chercher ce qu'en a crû par exemple, S. Auguſtin, ou un autre Pére de l'Egliſe, ni même de rechercher, ſi S. Auguſtin a crû ce que croyoient ceux qui l'ont précédé ; parce que les choſes de la foi ne s'apprennent que par la tradition, & que la raiſon ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de ſçavoir laquelle l'eſt ; & on ne le peut faire, qu'en examinant le ſentiment de pluſieurs perſonnes qui ſe ſont ſuivies dans différens tems. Mais les choſes qui dépendent de la raiſon leur ſont tout oppoſées, & il ne faut pas ſe mettre en

peine de ce qu'en ont crû les anciens, pour ſçavoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne ſçai par quel renverſement d'eſprit, certaines gens s'effarouchent, ſi l'on parle en Philoſophie autrement qu'Ariſtote, & ne ſe mettent point en peine, ſi l'on parle en Theologie autrement que l'Evangile, les Péres & les Conciles. Il me ſemble, que ce ſont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautez de Philoſophie leſquelles on doit eſtimer, qui favoriſent & qui deffendent même avec plus d'opiniâtreté certaines nouveautez de Théologie qu'on doit déteſter : car ce n'eſt point leur langage que l'on n'approuve pas: tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'uſage l'autoriſe : ce ſont les erreurs qu'ils répandent, ou qu'ils ſoûtiennent à la faveur de ce langage équivoque & confus.

En matiére de Théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, & que la vérité ſe trouve dans l'antiquité ; il faut que toute curioſité ceſſe, lors qu'on tient une fois la vérité. Mais en matiére de Philoſophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raiſon qu'il faut toûjours aimer la vérité, qu'il faut la deſirer, & qu'il faut avoir ſans ceſſe de la curioſité pour elle. Si l'on croyoit qu'Ariſtote & Platon fuſſent infaillibles, il ne faudroit peut-être s'appliquer qu'à les entendre ; mais la raiſon ne permet pas qu'on le croye. La raiſon veut au contraire, que nous les jugions plus ignorans que les nouveaux Philoſophes ; puiſque dans le tems où nous vivons, le monde eſt plus vieux de deux mille ans, & qu'il a plus d'expérience que dans le tems d'Ariſtote & de Platon, comme l'on a déja dit, & que les nouveaux Philoſophes peuvent ſçavoir toutes les véritez, que les Anciens nous ont laiſsées,&en trouver encore pluſieurs au-

tres. Mais cependant la raiſon ne veut pas, qu'on croye encore ces nouveaux Philoſophes à leur parole plûtôt que les Anciens. Elle veut au contraire, qu'on examine avec attention leurs penſées, & qu'on en croye ce que l'évidence perſuade d'en croire, ſans ſe préoccuper ridiculement de leur grande ſcience, ni des autres qualitez de leur eſprit.

CHAPITRE VII.

De la préoccupation des Commentateurs.

CEt excez de préoccupation paroît bien plus étrange dans ceux, qui commentent quelque Philoſophe; parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui ſemble de ſoi peu digne d'un homme d'eſprit, s'imaginent que leurs Auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils ſe regardent auſſi comme ne faiſant qu'un avec eux, & dans cette vûë l'amour propre joüe admirablement bien ſon jeu. Ils donnent adroitement des loüanges avec profuſion à leurs Auteurs, ils les environnent de clartez & de lumiére, ils les comblent de gloire, ſçachant bien que cette gloire réjallira ſur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'éleve pas ſeulement Ariſtote, ou Platon, dans l'eſprit de beaucoup de gens, elle imprime auſſi du reſpect pour tous ceux qui les ont commentez; & tel n'auroit pas fait l'apothéoſe de ſon Auteur, s'il ne s'étoit imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétens pas toutefois, que tous les Commentateurs donnent des loüanges à leurs Auteurs dans l'eſpérance du retour, pluſieurs en auroient quelqu'horreur s'ils y faiſoient réflexion: ils les

loüent de bonne foi, & ſans y entendre fineſſe, ils n'y penſent pas ; mais l'amour propre y penſe pour eux, & ſans qu'ils s'en apperçoivent. Les hommes ne ſentent pas la chaleur qui eſt dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie & le mouvement à toutes les autres parties de leur corps ; il leur en faut donner des preuves ; il faut qu'ils ſe touchent, & qu'ils ſe manient, pour s'en convaincre, parce que cette chaleur eſt naturelle. Il en eſt de même de la vanité, elle eſt ſi naturelle à l'homme qu'il ne la ſent pas; & quoi que ce ſoit elle qui donne pour ainſi dire la vie & le mouvement à la plûpart de ſes penſées & de ſes deſſeins, elle le fait ſouvent d'une maniére qui lui eſt imperceptible. Il faut ſe tâter, ſe manier, ſe ſonder, pour ſçavoir qu'on eſt vain. On ne connoît point aſſez, que c'eſt la vanité, qui donne le branle à la plûpart des actions; & quoique l'amour propre le ſçache, il ne le ſçait que pour le déguiſer au reſte de l'homme.

Un Commentateur ayant donc quelque rapport & quelque liaiſon avec l'Auteur qu'il commente, ſon amour propre lui inſpire & lui fournit toûjours abondamment des loüanges, que l'Auteur n'a pas méritées, afin d'en profiter lui-même. Et cela ſe fait d'une maniére ſi adroite, ſi fine, & ſi délicate qu'on ne s'en apperçoit point. Mais ce n'eſt pas ici le lieu de découvrir les ſoupleſſes de l'amour propre.

Les Commentateurs ne loüent pas ſeulement leurs Auteurs, parce qu'ils ſont prévenus d'eſtime pour eux, & qu'ils ſe font honneur à eux-mêmes en les loüant, mais encore parce que c'eſt la coûtume, & qu'il ſemble qu'il le faille ainſi. Il ſe trouve des perſonnes qui n'ayant pas beaucoup d'eſtime de certaines ſciences ni de certains Auteurs, ne laiſſent pas de les commenter, & de

s'y appliquer, parce que leur emploi, le hazard, ou mêmes leur caprice les a engagez à ce travail : & ceux-ci ſe croyent obligez de loüer d'une maniére hyperbolique les ſciences & les Auteurs ſur leſquels ils travaillent, quand même ce ſeroient des Auteurs impertinens, & des ſciences tres-baſſes & tres-inutiles.

En effet, il ſeroit aſſez ridicule qu'un homme entreprît de commenter un Auteur qu'il croiroit impertinent, & qu'il s'appliquât ſerieuſement à écrire d'une matiére qu'il penſeroit être inutile. Il faut donc pour conſerver ſa réputation, loüer les Auteurs, & les ſciences, quand les uns & les autres ſeroient mépriſables, & que la faute qu'on a faite d'entreprendre un mauvais Ouvrage, ſoit réparée par une autre faute. C'eſt ce qui fait que quelquesfois d'habiles gens, qui commentent différens Auteurs diſent des choſes toutes différentes, & mêmes qui ſe contrediſent.

C'eſt auſſi pour cela que preſque toutes les Préfaces ne ſont point conformes à la vérité, ni au bons ſens. Si l'on commente Ariſtote, c'eſt *le genie de la nature*. Si l'on écrit ſur Platon, c'eſt *le divin Platon*. On ne commente guéres les Ouvrages des hommes tout court. Ce ſont toûjours les Ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur ſiécle, & qui ont reçû de Dieu des lumiéres toutes particuliéres. De même, la matiére que l'on traite eſt toûjours la plus belle, la plus relevée & la plus néceſſaire de toutes.

Mais afin qu'on ne me croye pas ſur ma parole : Voici un exemple fameux entre les ſçavans, de la maniére dont parle un Commentateur de l'Auteur qu'il commente. C'eſt Averroës qui parle d'Ariſtote. Il dit dans ſa Préface ſur la Phyſique de ce Philoſophe, qu'il a été l'inventeur

de la Logique, de la Morale, & de la Metaphyſique, & qu'il les a miſes dans leur perfection. *Complevit*, dit-il, *quia nullus eorum, qui ſecuti ſunt eum uſque ad hoc tempus, quod eſt mille & quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in eius verbis errorem alicuiuſquantitatis, & talem eſſe virtutem in individuo uno miraculoſum, & extraneum exiſtit, & hæc diſpoſitio cum in uno homine reperitur, dignus eſt eſſe divinus magis quam humanus.* Il dit encore de lui en d'autres endroits, des choſes bien plus magnifiques, comme : *de generatione animalium. Laudemus Deum qui ſeparavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo poteſt in quacumque ætate attingere.* Le même dit auſſi *l.* 1. *deſtruct. diſp.* 1. *Ariſtotelis doctrina eſt ſumma veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus: quare bene dicitur de illo, quod ipſe fuit creatus, & datus nobis divina providentia, ut non ignoremus poſſibilia ſciri.*

En vérité, ne faut-il pas être foû pour parler de cette maniére; & ne faut-il pas que l'entêtement de cette Auteur ſoit dégéneré en extravagance & en folie; *la doctrine d'Ariſtote eſt la* SOVVERAINE VERITE'. *Perſonne ne peut avoir de ſcience qui égale, ni mêmes qui approche de la ſienne. C'eſt lui qui nous eſt donné de Dieu pour apprendre tout ce qui peut être connû. C'eſt lui qui rend tous les hommes ſages, & ils ſont d'autant plus ſçavans qu'ils entrent mieux dans ſa penſée*, comme il le dit en un autre endroit. *Ariſtoteles fuit Princeps, per quem perficiuntur omnes ſapientes, qui fuerunt poſt eum; licet differant inter ſe in intelligendo verba eius, & in eo quod ſequitur ex eis.* Cependant les Ouvrages de ce Commentateur ſe ſont répandus dans

toute l'Europe, & même en d'autres païs plus éloignez. Ils ont été traduits d'Arabe en Hebreu, d'Hebreu en Latin, & peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui montre aſſez l'eſtime que les Sçavans en ont fait ; De ſorte qu'on n'a pû donner d'exemple de la préoccupation des perſonnes d'étude, plus ſenſible que celui-ci. Car il fait aſſez voir que non ſeulement ils s'entêtent ſouvent de quelque Auteur, mais auſſi que leur entêtement ſe communique à d'autres, à proportion de l'eſtime qu'ils ont dans le monde ; & qu'ainſi les fauſſes loüanges que les Commentateurs lui donnent, ſont ſouvent cauſe que des perſonnes peu éclairées, qui s'addonnent à la lecture, ſe préoccupent, & ſe laiſſent aller à l'erreur. Voici un autre exemple.

Un illuſtre entre les Sçavans, qui a fondé des chaires de Géométrie, & d'Aſtronomie dans l'Univerſité d'Oxford, commence un Livre, qu'il s'eſt aviſé de faire ſur les huit premiéres propoſitions d'Euclide, par ces paroles. *Conſilium meum, auditores, ſi vires & valetudo ſuffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes ſententias, & octo priores propoſitiones primi libri elementorum, cætera poſt me venientibus relinquere* : & il le finit par celles-ci : *Exolvi per Dei gratiam, Domini auditores, promiſſum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes ſententias, & octo priores propoſitiones elementorum Euclidis. Hic annis feſſus cyclos artemque repono. Succedent in hoc munus alii fortaſſe magis vegeto corpore, vivido ingenio, &c.* Il ne faut pas une heure à un eſprit médiocre, pour apprendre par lui-même, ou par le ſecours du plus petit Géometre qu'il y ait, les définitions, demandes, axiomes, & les huit premiéres propoſitions d'Euclide : & voici un

Prælectiones 13. in principium elementorum Euclidis.

Auteur qui parle de cette entrepriſe, comme de quelque choſe de fort grand, & de fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, *ſi vires, & valetudo ſuffecerint.* Il laiſſe à ſes ſucceſſeurs à pouſſer ces choſes : *Cætera poſt me venientibus relinquere.* Il remercie Dieu de ce que par une grace particuliere il a executé ce qu'il avoit promis: *Exolvi per Dei gratiam promiſſum; liberavi fidem meam; Explicavi pro modulo meo.* Quoi ? la quadrature du cercle ? la duplication du cube ? Ce grand homme a expliqué *pro modulo ſuo*, les definitions, les demandes, les axiomes, & les huit premieres propoſitions du premier Livre des Elemens d'Euclide. Peut-être qu'entre ceux qui lui ſuccederont, il s'en trouvera qui auront plus de ſanté, & plus de force que lui pour continuer ce bel ouvrage. *Succedent in hoc munus alii* FORTASSE *magis vegeto corpore, & vivido ingenio.* Mais pour lui il eſt tems qu'il ſe repoſe, *hic annis feſſus cyclos artemque reponit.*

Euclide ne penſoit pas être ſi obſcur, ou dire des choſes ſi extraordinaires en compoſant ſes élemens, qu'il fut néceſſaire de faire un Livre de prés de trois cent pages pour expliquer ſes definitions, ſes axiomes, ſes demandes, & ſes huit premiéres propoſitions. Mais ce ſçavant Anglois ſçait bien relever la ſcience d'Euclide, & ſi l'âge le lui eût permis, & qu'il eût continué de la même force, nous aurions preſentement douze ou quinze beaux & gros volumes ſur les ſeuls élemens de Géometrie, qui ſeroient fort utiles à tous ceux qui veulent apprendre cette ſcience, & qui feroient bien de l'honneur à Euclide. *In quarto.*

Voilà des deſſeins bizarres, dont la fauſſe erudition nous rend capables. Cet homme ſçavoit du grec, car nous lui avons cette obligation de nous avoir donné en grec les ouvrages

de S. Chryſoſtome. Il avoit peut-être lû les anciens Géométres. Il ſçavoit hiſtoriquement leurs propoſitions, auſſi bien que leur généalogie. Il avoit pour l'antiquité tout le reſpect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette diſpoſition d'eſprit? Un Commentaire des definitions de nom, des demandes, des axiomes, & des huit premiéres propoſitions d'Euclide dix fois plus difficile à entendre & à retenir, je ne dis pas que ces propoſitions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de Géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec & mêmes quelquesfois d'une langue qu'ils n'entendent pas; car les Dictionnaires auſſi bien que les tables & les lieux communs ſont d'un grand ſecours à bien des Auteurs: mais il y a peu de gens qui s'aviſent d'entaſſer leur grec ſur un ſujet, où il eſt ſi peu néceſſaire de s'en ſervir; & c'eſt ce qui me fait croire, que c'eſt la préoccupation, & une eſtime déreglée pour Euclide, qui a formé le deſſein de ce Livre dans l'imagination de ſon Auteur.

Si cet homme eût fait autant d'uſage de ſa raiſon, comme il en a fait de ſa mémoire, dans une matiére, où la ſeule raiſon doit être employée; ou s'il eût eû autant de reſpect & d'amour pour la vérité, que de vénération pour ſon Auteur; il y a grande apparence, qu'ayant employé tant de tems ſur un ſujet ſi petit, il ſeroit tombé d'accord, que les definitions que donne Euclide de l'angle plan & des lignes paralleles ſont deffectueuſes, & qu'elles n'en expliquent point aſſez la nature: & que la ſeconde propoſition eſt impertinente, puiſqu'elle ne ſe peut prouver que par la troiſiéme demande, laquelle on ne devroit pas ſi-toſt accorder que cette ſeconde propoſition; puiſqu'en accordant la troiſiéme demande, qui eſt que l'on puiſſe d'é-

Digitized by

crire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas ſeulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide execute par de grands détours dans cette ſeconde propoſition, mais on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut.

Mais le deſſein de la plûpart des Commentateurs, n'eſt pas d'éclaircir leurs auteurs, & de chercher la vérité : c'eſt de faire montre de la multiplicité de leur erudition, & de deffendre aveuglément les défauts mêmes de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour ſe faire entendre ni pour faire entendre leur Auteur, que pour le faire admirer & pour ſe faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avoit rempli ſon Livre de paſſages Grecs, de pluſieurs noms d'Auteurs peu connus, & de ſemblables choſes aſſez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom, & des demandes de Geometrie, qui auroit lû ſon Livre ? qui l'auroit admiré ? & qui auroit donné à ſon Auteur la qualité de ſçavant homme, & d'homme d'eſprit ?

Je ne croi pas qu'on puiſſe donter aprés ce que l'on a dit, que la lecture indiſcrete des Auteurs ne préoccupe ſouvent l'eſprit. Or auſſi-tôt qu'un eſprit eſt préoccupé, il n'a plus tout-à-fait ce qu'on appelle le ſens commun. Il ne peut plus juger ſainement des choſes qui ont quelque rapport au ſujet de ſa préoccupation ; il en infecte tout ce qu'il penſe. Il ne peut même guéres s'appliquer à des choſes entiérement éloignées de ce qui le préoccupe. Ainſi un homme entêté d'Ariſtote ne peut goûter qu'Ariſtote : il veut juger de tout par rapport à Ariſtote : ce qui eſt contraire à ce Philoſophe lui

paroît faux : il aura toûjours quelque paſſage d'Ariſtote à la bouche : il le citera en toutes ſortes d'occaſions, & pour toutes ſortes de ſujets, pour prouver des choſes obſcures & que perſonne ne conçoit, pour prouver auſſi des choſes tres-évidentes,& deſquelles des enfans mémes ne pouroient pas douter ; parce qu'Ariſtote lui eſt ce que la raiſon & l'évidence ſont aux autres.

De même ſi un homme eſt entêté d'Euclide & de Geometrie, il voudra rapporter à des lignes, & à des propoſitions de ſon Auteur tout ce que vous lui direz. Il ne vous parlera que par rapport à ſa ſcience. Le tout ne ſera plus grand que ſa partie que parce qu'Euclide l'a dit, & il n'aura point de honte de le ſciter pour le prouver, comme je l'ay remarqué quelquefois. Mais cela eſt encore bien plus ordinaire à ceux qui ſuivent d'autres Auteurs que ceux de Géométrie ; & on trouve tres-frequemment dans leurs Livres de grands paſſages Grecs, Hebreux, Arabes, pour prouver des choſes qui ſont dans la dérniére évidence.

Toutes ces choſes leur arrivent, de ce que les traces, que ces objets de leur préoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau, ſont ſi profondes qu'elles demeurent toûjours entr'ouvertes, & que les eſprits animaux y paſſant continuellement les entretiennent toûjours ſans leur permetre de ſe fermer : de ſorte que l'ame étant neceſſitée d'avoir toûjours les penſées qui ſont liées à ces traces, elle en demeure comme eſclave ; & elle en eſt toûjours troublée & inquietée, lors mêmes que connoiſſant ſon égarement, elle veut tâcher d'y remedier Ainſi elle eſt continuellement en danger de tomber dans un tres-grand nombre d'erreurs ſi elle ne demeure toûjours en garde, & dans une réſolution inébranlable d'ob-

ſerver la regle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'eſt-à-dire de ne donner un conſentement entier qu'à des choſes entiérement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la pluſpart du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela ſe doit traiter dans la morale, quoi que cela ſe puiſſe auſſi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car lors qu'un homme ſe jette à corps perdu dans la lecture des Rabins, & des Livres de toutes ſortes de langues les plus inconnuës, & par conſéquent les plus inutiles, & qu'il y conſume toute ſa vie, il le fait ſans doute par préocupation, & parce qu'il s'imagine ſans raiſon qu'il eſt fort habile lors qu'il ne ſçait rien du tout. Mais parce que cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur, qu'elle nous fait perdre nôtre tems pour nous remplir d'une ſotte vanité, on ne parlera point ici de ceux qui ſe mettent dans l'eſprit de devenir ſçavans dans toutes ces ſortes de ſçiences baſſes ou inutiles, dont le nombre eſt fort grand, & que l'on étudie d'ordinaire avec trop de paſſion.

CHAPITRE VIII.

I. *Des inventeurs de nouveaux ſyſtemes.* II. *Derniére erreur des perſonnes d'étude.*

NOus vénons de faire voir l'état de l'imagination des perſonnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de certains Auteurs: il y en a encore d'autres, qui leur ſont bien oppoſez. Ceux-ci ne reſpectent jamais les Auteurs, quelque eſtime qu'ils ayent parmi les Sçavans. S'ils les ont

eſtimez, ils ont bien changé depuis, ils s'érigent eux mêmes en auteurs. Ils veulent être les inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquerir par là quelque réputation dans le monde; & ils s'aſſurent qu'en diſant quelque choſe qui n'ait point encore été dit, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces ſortes de gens ont d'ordinaire l'imagination aſſez forte, je veux dire que les fibres de leur cerveau ſont de telle nature, qu'elles conſervent long-tems les traces qui leur ont été imprimées. Ainſi, lors qu'ils ſe ſont une fois mis dans la tête une opinion de leur invention & qui a quelque vrai-ſemblance, on ne peut la leur faire quitter. Ils retiennent & conſervent tres-chérement toutes les choſes qui peuvent ſervir en quelque maniére à la confirmer, & au contraire ils n'apperçoivent preſque pas toutes les objections qui lui ſont contraires, ou bien ils s'en défont par quelque diſtinction frivole. Ils ſe complaiſent intérieurement dans la veuë de leur ouvrage, & de l'eſtime qu'ils eſpérent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à conſidérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vrai-ſemblables: Ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une veuë arrêtée les autres faces de leurs ſentimens, leſquelles leur en découvriroient la fauſſeté.

Il faût de grandes qualitez pour trouver quelque véritable ſyſteme: car il ne ſuffit pas d'avoir beaucoup de vivacité & de pénétration, il faut outre cela une certaine grandeur & une certaine étenduë d'eſprit, qui puiſſe enviſager un tres-grand nombre de choſes à la fois. Les petits eſprits, avec toute leur vivacité & toute leur délicateſſe, ont la veuë trop courte pour voir tout ce qu'il eſt neceſſaire de voir dans l'établiſſement de

quelque ſyſteme. Ils s'arrétent à de petites difficultez qui les rebutent, ou à de petites lueurs qui les ébloüiſſent & qui les gagnent : ils n'ont pas aſſez bonne veuë pour voir tout le corps du ſujet dans un même-tems.

Mais quelque étenduë & quelque pénétration d'eſprit qu'on ait, ſi en même tems l'on n'eſt point exemt de paſſion & de préjugez, il n'y a rien à eſperer. Les préjugez rempliſſent une partie de l'eſprit, & ils en infectent le reſte. Les paſſions confondent toutes les idées en mille maniéres, & nous font preſque toûjours voir ce que nous ſouhaitons de voir. La paſſion mêmes que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorſqu'elle eſt trop ardente ; mais le déſir de paroître ſçavant eſt ce qui nous empêche le plus de trouver une véritable ſcience.

Il n'y a donc rien de plus rare, que de trouver des perſonnes capables de faire de nouveaux ſyſtémes dans les ſciences : cependant il n'eſt pas fort rare de trouver des gens, qui s'en ſoient formé quelqu'un à leur fantaiſie. On ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raiſonner ſelon les notions communes. Il y a toûjours quelque irrégularité dans leurs idées, & cela marque aſſez qu'ils ont quelque ſyſtéme particulier qui ne nous eſt pas connu. Il eſt vrai que tous les Livres qu'ils compoſent ne prouvent pas ce qu'on vient de dire ; car quand il eſt queſtion d'écrire pour le public, on prend garde de plus prés à ce qu'on fait, & l'attention toute ſeule ſuffit aſſez ſouvent pour nous détromper. On voit toutesfois de tems en tems quelques livres qui prouvent aſſez ce que l'on vient de dire : & il y a mêmes des perſonnes, qui font gloire de marquer dés le commencement de leur livre qu'ils ont inventé quelque nouveau ſyſtéme.

Le nombre de ces perſonnes qui font des nouveaux ſyſtémes, s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étoient préoccupez de quelque Auteur : parce qu'il arrive ſouvent que n'ayant point rencontré la vérité, ni de fondement ſolide dans les opinions des Auteurs qu'ils ont lûs, ils entrent premiérement dans un grand dégoût & dans un grand mépris de toutes ſortes de livres, & enſuite ils imaginent une opinion vrai ſemblable qu'ils embraſſent de tout leur cœur, & dans laquelle ils ſe fortifient de la maniére qu'on vient d'expliquer.

Mais lors que dans la ſuitte, cette grande ardeur qu'ils ont euë pour leur opinion s'eſt rallentie, ou que le deſſein de la faire paroître en public les a obligez à l'examiner avec une attention plus exacte & plus ſérieuſe, ils en découvrent la fauſſeté & ils la quittent : mais avec cette condition, qu'ils n'en prendront jamais d'autres, & qu'ils condamneront abſolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité que ce ſoit.

II. *Erreur conſidérable des perſonnes d'étude.*

De ſorte que la derniére erreur où tombent pluſieurs perſonnes d'étude, eſt qu'ils prétendent qu'on ne peut rien ſçavoir, & cette erreur eſt la plus dangereuſe de toutes. Ils ont lû beaucoup de Livres anciens & nouveaux, où ils n'ont point découvert la vérité ; ils ont eu pluſieurs belles penſées qu'ils ont trouvé fauſſes, aprés les avoir conſidérées avec plus d'attention ; Delà ils concluënt, que tous les hommes leur reſſemblent, & que ſi ceux qui croyent avoir découvert quelques véritez y faiſoient une réflexion plus ſérieuſe, ils ſe détromperoient auſſi bien qu'eux. Cela leur ſuffit afin qu'ils les condamnent ſans les examiner davantage : parce que s'ils ne les condamnoient pas, ce ſeroit en quelque maniére

tomber

tomber d'accord qu'ils ont plus d'eſprit qu'eux, & cela ne leur paroit pas vrai-ſemble.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui aſſurent quelque choſe comme certain ; & ils veulent qu'on parle des ſciences, non comme des véritez évidentes, deſquelles on ne peut pas raiſonnablement douter, mais ſeulement comme des opinions qu'il eſt bon de ne pas ignorer. Cependant ces perſonnes devroient conſidérer, que s'ils ont lû un fort grand nombre de livres, ils ne les ont pas toutefois lûs tous, ou qu'ils ne les ont pas lûs avec toute l'attention néceſſaire pour les bien comprendre ; & que s'ils ont eû beaucoup de belles penſées qu'ils ont trouvées fauſſes dans la ſuite, cependant ils n'ont pas eû toutes celles qu'on peut avoir, & qu'ainſi il ſe peut bien faire, que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'eſt pas néceſſaire abſolument parlant, que ces autres ayent plus d'eſprit qu'eux, ſi cela les choque, car il ſuffit qu'ils ſoient plus heureux. On ne leur fait point de tort, quand on dit qu'on ſçait avec évidence ce qu'ils ignorent, puiſqu'on dit en même tems que pluſieurs ſiécles ont ignoré les mêmes choſes, non pas faute de bons eſprits, mais faute de bon heur, & que ces bons eſprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne ſe choquent donc point, ſi on voit clair, & ſi on parle comme l'on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, ſi leur eſprit eſt encore capable d'application aprés toutes leurs bévûës, & qu'ils jugent enſuite, il leur eſt permis : mais qu'ils ſe taiſent s'ils ne veulent rien éxaminer. Qu'ils faſſent un peu quelque réflexion, ſi cette réponſe qu'ils font d'ordinaire ſur la plûpart des choſes qu'on leur demande : on ne ſçait pas cela : perſonne ne ſçait comment cela ſe fait, n'eſt pas une réponſe peu judicieuſe ; puiſqu'il

faut de néceſſité qu'ils croyent ſçavoir tout ce que les hommes ſçavent, ou tout ce que les hommes peuvent ſçavoir pour répondre de la ſorte. Car s'ils n'avoient pas cette penſée-là d'eux mêmes, leur réponſe ſeroit encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent-ils tant de difficulté à dire, je n'en ſçai rien, puiſqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne ſçavent rien : & pourquoi faut-il conclure que tous les hommes ſont des ignorans, à cauſe qu'ils ſont intérieurement convaincus, qu'ils ſont eux-mêmes des ignorans ?

Il y a donc de trois ſortes de perſonnes, qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque Auteur, ou de quelque ſcience inutile, ou fauſſe. Les autres ſe préoccupent de leurs propres fantaiſies. Enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, ſont ceux qui s'imaginent connoître tout ce qui peut être connu : & étant perſuadez, qu'ils ne ſçavent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien ſçavoir avec évidence, & regardent toutes les choſes qu'on leur dit comme de ſimples opinions.

Il eſt facile de voir, que tous les défauts de ces trois ſortes de perſonnes dépendent des propriétez de l'imagination, qu'on a expliquées dans les Chapitres X, & XI. & principalement de la premiére. Que tout cela ne leur arrive que par des préjugez, qui leur bouchent l'eſprit, & qui ne leur permettent pas d'appercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. Car on peut dire que leurs préjugez ſont à leur eſprit, ce que les Miniſtres des Princes ſont à leurs Maîtres : car de même que ces perſonnes ne permettent autant qu'ils peuvent, qu'à ceux qui ſont dans leurs intérêts, ou qui ne peuvent les dépoſſeder de leur faveur, de parler à leurs maîtres; ainſi les préjugez

Digitized by Google

de ceux-cy ne permettent pas, que leur eſprit regarde fixement les choſes toutes pures & ſelon la vérité, mais ils les déguiſent, ils les couvrent de leurs livrées, & ils les lui préſentent ainſi toutes maſquées, en ſorte qu'il eſt tres-difficile qu'il ſe détrompe & qu'il reconnoiſſe ſes erreurs.

CHAPITRE IX.

I. *Des eſprits efféminez.* II. *Des eſprits ſuperficiels.* III. *Des perſonnes d'autorité.* IV. *De ceux qui font des expériences.*

CE que nous venons de dire ſuffit ce me ſemble, pour reconnoître en général quels ſont les défauts de l'imagination des perſonnes d'étude, & les erreurs auſquelles ils ſont plus ſujets. Et parce qu'il n'y a guéres, que ces perſonnes-là qui ſe mettent en peine de chercher la vérité, & mêmes que tout le monde s'en rapporte à eux; il ſemble qu'on pouroit finir ici cette ſeconde Partie. Cependant il eſt à propos de dire encore quelque choſe des autres hommes, des erreurs deſquels il ne ſera pas inutile d'être averti.

I. *Des eſprits efféminez.*

Tout ce qui flatte les ſens nous touche extrémement, & tout ce qui nous touche, nous applique & nous occupe à proportion qu'il nous touche. Ainſi ceux, qui s'abandonnent à toutes ſortes de divertiſſemens tres-ſenſibles & tres-agréables, ne ſont pas capables de pénétrer des choſes qui enferment quelque difficulté conſidérable; parce que la capacité de leur eſprit qui n'eſt pas infinie eſt toute remplie de leurs plaiſirs, ou bien elle en eſt fort partagée.

Une grande partie des gens de Cour, des grands, des jeunes gens, & de ceux qu'on appelle beaux eſprits étant dans des divertiſſemens continuels,

ou dans le deſir d'en joüir, & n'étudiant que l'agréement & l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiſcence & les ſens ; ils acquierent peu-à-peu une telle délicateſſe dans ces choſes, ou une telle molleſſe ; qu'on peut dire fort ſouvent que ce ſont plûtôt des eſprits efféminez, que des eſprits fins, comme ils le prétendent. Car il y a bien de la différence entre la véritable fineſſe de l'eſprit, & la molleſſe, qui ſont deux choſes que l'on confond ordinairement.

Les eſprits fins ſont ceux, qui remarquent par la raiſon les différences les plus petites des choſes, qui prévoient les effets qui dépendent des cauſes cachées, peu ordinaires & peu viſibles, enfin ce ſont ceux qui pénétrent davantage les ſujets qu'ils conſidérent. Mais les eſprits moûs ſont des eſprits qui n'ont qu'une fauſſe délicateſſe : ils ne ſont ni vifs ni perçans : ils ne voyent pas les effets des cauſes même les plus groſſiéres & les plus palpables : enfin ils ne peuvent rien embraſſer ni rien pénétrer, mais ils ſont extrémement délicats pour les maniéres. Un mauvais mot, un accent de Province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raiſons. Ils ne peuvent reconnoître le défaut d'un raiſonnement, mais ils ſentent parfaitement bien une fauſſe meſure & un geſte mal réglé. En un mot, ils ont une parfaite intelligence des choſes ſenſibles, parce qu'ils ont fait un uſage continuel de leurs ſens : mais ils n'ont point la véritable intelligence des choſes qui dépendent de la raiſon, parce qu'ils n'ont preſque jamais fait uſage de la leur.

Cependant ce ſont ces ſortes des gens, qui ont le plus d'eſtime dans le monde, & qui acquiérent plûtôt la réputation de bel eſprit. Car lorſqu'un homme parle avec un air libre, dégagé, & d'une maniére aiſée ; que ſes paroles ſont pures, & bien

choiſies ; qu'il ſe ſert de figures qui flattent les ſens, & qui excitent les paſſions d'une maniére imperceptible, quoi qu'il ne diſe que des ſottiſes, qu'il n'y ait rien de bon, ni rien de vrai ſous ces belles paroles, & que ſi l'écorce ſenſible en étoit ôtée, on n'y trouveroit aucune ſubſtance ni aucune ſolidité ; c'eſt dans l'opinion commune un bel eſprit, c'eſt un eſprit fin, c'eſt un eſprit délié. On ne s'apperçoit pas que c'eſt ſeulement un eſprit moû & efféminé, qui ne brille que par de fauſſes lueurs, & qui n'éclaire jamais: qui ne perſuade que parce que nous avons des yeux, & non pas parce que nous avons de la raiſon.

Au reſte on ne nie pas que tous les hommes ne participent à ce défaut, qu'on attribuë à quelques perſonnes en particulier. Tous les hommes ſans doute ſont ſenſibles & ſenſuels, puiſqu'ils ſont hommes : il n'y en a point qui ſoient entiérement au deſſus de l'impreſſion de leurs ſens & de leurs paſſions, & par conſéquent il n'y en a point qui ne s'arrêtent quelque peu aux maniéres. Tous les hommes ne différent que du plus & du moins dans ce défaut, quoi qu'il y en ait quelques-uns, qui reconnoiſſent que c'eſt véritablement un défaut. Mais on l'a attribué ici à quelques particuliers, parce qu'ils y ſont le plus fortement engagez ; qu'ils regardent comme un avantage ce qui eſt la ſource d'un nombre preſqu'infini d'erreurs, de vices, & d'autres maux qui les accablent ; & qu'ils croyent que c'eſt parce qu'ils ont de l'eſprit, qu'ils ont cette fauſſe délicateſſe, & que ce n'eſt pas parce qu'ils ſont voluptueux & efféminez, ou qu'ils ne ſçavent pas faire uſage de leur eſprit ſur des matiéres qui le méritent.

II. Des eſprits ſuperficiels.

On peut joindre à ceux dont on vient de parler, un fort grand nombre d'eſprits ſuperficiels, qui n'approfondiſſent jamais rien, & qui n'apperçoi-

vent que confuſément les différences des choſes : non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler, car ce ne ſont point les divertiſſemens qui leur rendent l'eſprit petit, c'eſt qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petiteſſe d'eſprit ne vient pas de la nature de l'ame, comme on pourroit ſe l'imaginer : elle eſt cauſée, quelquefois par une grande diſette ou par une grande lenteur des eſprits animaux, quelquefois par l'infléxibilité des fibres du cerveau, quelquefois auſſi par une abondance immoderée des eſprits & du ſang, ou par quelqu'autre cauſe qu'il n'eſt pas neceſſaire de ſçavoir.

Il y a donc des eſprits de deux ſortes. Les uns remarquent aiſément les différences des choſes, & ce ſont les bons eſprits. Les autres imaginent & ſuppoſent de la reſſemblance entr'elles, & ce ſont les eſprits ſuperficiels. Les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes & diſtinctes des choſes qu'ils conſidérent: & parce qu'ils ſont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voyent ces choſes comme de prés, & rien ne leur échappe. Mais les eſprits ſuperficiels ne reçoivent que des traces foibles ou confuſes des choſes : ils ne les voyent que comme en paſſant, de loin & fort confuſément ; de ſorte qu'elles leur paroiſſent ſemblables, comme les viſages de ceux que l'on regarde de trop loin: parce que l'eſprit ſuppoſe toûjours de la reſſemblance & de l'égalité, où il n'eſt pas obligé de reconnoître de différence & d'inégalité, pour les raiſons que je dirai dans le troiſiéme Livre.

La plûpart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle de grands parleurs, & beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoi qu'ils parlent fort peu, ſont de ce genre. Car il eſt extrémement rare que ceux

qui penſent profondement puiſſent bien expliquer les choſes qu'ils ont meditées. D'ordinaire ils héſitent quand ils entreprennent de le faire, parce qu'ils ont quelque ſcrupule de ſe ſervir de termes qui réveillent dans les autres une fauſſe idée. Ayant honte de parler ſimplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavaliérement de toutes choſes, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des choſes qui ne ſont pas ordinaires.

III. *Des perſonnes d'autorité.*

Quoi qu'on honore infiniment les perſonnes de piété, les Théologiens, les vieillards, & généralement tous ceux qui ont acquis avec juſtice beaucoup d'autorité ſur les autres hommes; cependant on croit être obligé de dire d'eux, qu'il arrive ſouvent qu'ils ſe croyent infaillibles, à cauſe que le monde les écoute avec reſpect; qu'ils font peu d'uſage de leur eſprit pour découvrir les véritez ſpeculatives; & qu'ils condamnent trop librement les choſes qu'il leur plaît de condamner, ſans les avoir conſiderées avec aſſez d'attention. Ce n'eſt pas qu'on trouve à redire, qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de choſes qui ne ſont pas fort néceſſaires: il leur eſt permis de ne s'y point appliquer, & mêmes de les mépriſer; mais ils n'en doivent pas juger par fantaiſie, & ſur des ſoupçons mal-fondez. Car ils doivent conſidérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont ſur l'eſprit des autres, & leur maniére de confirmer ce qu'ils diſent par quelque paſſage de la Sainte-Ecriture, jettent infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec reſpect, ſuppoſé que leurs jugemens ſoient faux.

Lorſque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle eſt ſouvent plus reſpectée que la vérité même, & ce faux reſpect a des ſuites tres-dangereuſes. *Peſſima res eſt errorum apotheoſis, & pra peſte*

intellectus habenda eſt, ſi vanis accedat veneratio. Ainſi lorſque certaines perſonnes, ou par un faux zele, ou par l'amour qu'ils ont euës pour leurs propres penſées, ſe ſont ſervis de l'Ecriture-Sainte, pour établir de faux principes de Phyſique, ou quelques autres ſemblables, ils ont eſté ſouvent reſpectez avec leurs penſées par des perſonnes qui les ont cruës à leur parole, à cauſe du reſpect qu'ils devoient à l'Autorité ſainte : mais il eſt auſſi arrivé, que quelques eſprits malfaits ont pris ſujet de là de mépriſer la Religion. De ſorte que par un renverſement étrange l'Ecriture-Sainte a eſté cauſe d'erreur à quelques-uns, & la vérité, ou l'erreur reconnuë a eſté le motif, & l'origine de l'impieté de quelqu'autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'Auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choſes mortes avec les vivantes, & de ne pas prétendre par ſon propre eſprit découvrir dans la Sainte-Ecriture ce que le S. Eſprit n'y a pas voulu declarer. *Ex divinorum, & humanorum maleſana admixtione*, continuë-t-il, *non ſolum educitur philoſophia phantaſtica, ſed etiam Religio hæretica. Itaque ſalutare admodum eſt ſi mente ſobria fidei tantum dentur, quæ fidei ſunt.* Toutes les perſonnes donc qui ont autorité ſur les autres, ne doivent rien décider qu'apres y avoir d'autant plus penſé, que leurs jugemens ſont plus ſuivis: & les Théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point faire mépriſer la Religion par zele, ou pour ſe faire eſtimer eux-mêmes, & donner cours à leurs opinions. Mais parce que ce n'eſt pas à moi à leur dire ce qu'ils doivent faire, qu'ils écoutent S. Thomas leur Maitre, qui étant interrogé par ſon Général pour ſçavoir ſon ſentiment ſur quelques articles, lui répond par Saint Auguſtin en ces termes.

Opuſc. 9.

Il eſt bien dangereux de parler déciſivement ſur des matiéres qui ne ſont point de la foi, comme ſi elles en étoient. Saint Auguſtin nous l'apprend dans le cinquiéme livre de ſes Confeſſions. Lorſque je voi, dit-il, un Chrêtien, qui ne ſçait pas le ſentiment des Philoſophes touchant les Cieux, les étoiles, & les mouvémens du Soleil & de la Lune, & qui prend une choſe pour une autre, je le laiſſe dans ſes opinions, & dans ſes doutes : car je ne voi pas que l'ignorance où il eſt de la ſituation des corps, & des différens arrangemens de la matiére lui puiſſe nuire, pourvû qu'il n'ait pas des ſentimens indignes de vous, O Seigneur, qui nous avez tous créez. Mais il ſe fait tort, s'il ſe perſuade que ces choſes touchent la Religion, & s'il eſt aſſez hardi pour aſſurer avec opiniâtreté ce qu'il ne ſçait point. Le même Saint explique

Multum autem nocet talia quæ ad pietatis doctrinam non ſpectant, vel aſſerere vel negare, quaſi pertinentia ad ſacram doctrinam. Dicit enim Aug. in 5. Confeſſ. cum audio Chriſtianum aliquem fratrem iſta, quæ Philoſophi de cœlo, aut ſtellis, & de ſolis & unâ motibus dixerunt, neſcientem & aliud pro alio ſentientem, patienter intueor opinantem hominem; nec illi obeſſe video, cum de te, Domine Creator omnium noſtrum, non credat indigna, ſi forte ſitus, & habitus creaturæ corporalis ignoret. Obeſt autem, ſi hæc ad ipſam doctrinam pietatis pertinere arbitretur, & pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Quod autem obſit, manifeſtat Aug. in 1. ſuper Geneſ ad literam. Turpe eſt, inquit, nimis, & perniciosum, ac maxime cavendum, ut Chriſtianum de his rebus quaſi ſecundum chriſtianas literas loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat,

ut quemadmodum dicitur toto cœlo errare conſpiciens, riſum tenere vix poſſit. Et non tamen moleſtum eſt, quod errans homo videatur: ſed quod Autores noſtri ab eis qui foris ſunt, talia ſenſiſſe creduntur, & cum magno eorum exitio, de quorum ſalute ſatagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque reſpuuntur. Vnde mihi videtur tutius eſſe, ut hæc quæ Philoſophi communes ſenſerunt, & noſtræ fidei non repugnant, neque eſſe ſic aſſerenda, ut dogmata fidei, licet aliquando ſub nomine Philoſophorum introducantur, neque ſic eſſe neganda tanquam fidei contraria, ne ſapientibus huius mundi contemnendi doctrinam fidei occaſio præbeatur.

encore plus clairement ces choſes dans le premier liv. *de Geneſi ad literam*, en ces termes. Un Chrêtien doit bien prendre garde à ne point parler de ces choſes, comme ſi elles étoient de la Sainte Ecriture : car un infidelle, qui lui entendroit dire des extravagances, qui n'auroient aucune apparence de vérité, ne pouroit pas s'empêcher d'en rire. Ainſi le Chrêtien n'en recevroit que de la confuſion, & l'infidelle en ſeroit mal édifié. Et ce qu'il y a de plus facheux dans ces rencontres, n'eſt pas que l'on voye qu'un homme s'eſt trompé : mais c'eſt que les infidelles que nous tâchons de convertir, s'imaginent fauſſement & pour

„ leur perte inévitable, que nos Auteurs ont des „ ſentimens auſſi extravagans, que ceux de ce „ Chrêtien, de ſorte qu'ils les condamnent, & les „ mépriſent comme des ignorans. Il eſt donc „ ce me ſemble bien plus à propos de ne point „ aſſurer comme des dogmes de la foi des opinions communément receuës des Philoſophes, qui ne ſont point contraires à nôtre „ foi ; quoi qu'on puiſſe ſe ſervir quelque

fois de l'autorité des Philoſophes pour les faire " recevoir. Il ne faut point auſſi rejetter ces opi- " nions, comme étant contraires à nôtre foi, pour " ne point donner de ſujet aux Sages de ce monde " de mépriſer les véritez ſaintes de la Religon " Chrêtienne. "

La plûpart des hommes ſont ſi négligens & ſi déraiſonnables, qu'ils ne font point de diſcernement entre la parole de Dieu & celle des hommes, lorſqu'elles ſont jointes enſemble; de ſorte qu'ils tombent dans l'erreur en les approuvant toutes deux, ou dans l'impieté en les mépriſant indifféremment. Il eſt encore bien facile de voir la cauſe de ces derniéres erreurs, & qu'elles dépendent de la liaiſon des idées expliquée dans le chapitre XI, & il n'eſt pas néceſſaire de s'arrêter à l'expliquer davantage.

IV. *De ceux qui font des expériences.*

Il ſemble à propos de dire ici quelque choſe des Chymiſtes, & généralement de tous ceux, qui emploient leur tems à faire des expériences. Ce ſont des gens qui cherchent la vérité : on les croit aſſez ſouvent dans les raiſonnemens qu'ils font des choſes, & ainſi leurs erreurs ſont d'autant plus dangereuſes, qu'ils les communiquent aux autres avec plus de facilité.

Il vaut mieux ſans doute étudier la nature que les livres ; les expériences viſibles & ſenſibles prouvent certainement beaucoup plus que les raiſonnemens des hommes ; & on ne peut trouver à redire que ceux qui ſont engagez par leur condition à l'étude de la Phyſique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvû qu'ils s'appliquent encore davantage aux choſes qui leur ſont encore plus néceſſaires. On ne blâme donc point la Philoſophie experimentale, ni ceux qui la cultivent, mais ſeulement leurs défauts.

Le premier eſt, que pour l'ordinaire ce n'eſt

point la lumiére de la raiſon qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'eſt que le hazard : ce qui fait qu'ils n'en deviennent guéres plus éclairez, ni plus ſçavans aprés y avoir employé beaucoup de tems & de bien.

Le ſecond eſt, qu'ils s'arrêtent plûtôt à des expériences curieuſes & extraordinaires, qu'à celles qui ſont les plus communes : cependant il eſt viſible, que les plus communes ſont les plus ſimples, & qu'il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'avancer dans des experiences plus composées, & qui dépendent de plus de cauſes.

Le troiſiéme eſt, qu'ils cherchent avec ardeur & avec aſſez de ſoin les expériences qui apportent du profit, & qu'ils negligent celles qui ne ſervent qu'à éclairer l'eſprit.

Le quatriéme eſt, qu'ils ne remarquent pas avec aſſez d'exactitude toutes les circonſtances particuliéres, comme du tems, du lieu, de la qualité des drogues dont ils ſe ſervent, quoique la moindre de ces circonſtances ſoit quelquefois capable d'en empêcher l'effet qu'on eſpére. Car il faut obſerver que tous les termes dont les Phyſiciens ſe ſervent ſont équivoques : & que le mot de vin par exemple ſignifie autant de choſes différentes qu'il y a de différens terroirs, de différentes ſaiſons, de différentes maniéres de faire le vin & de le garder ; de ſorte qu'on peut mêmes dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux qui ne différent, & qu'ainſi quand un Phyſicien dit : Pour faire telle expérience prenez du vin, on ne ſçait que tres-confuſément ce qu'il veut dire. C'eſt pourquoi il faut uſer d'une tres-grande circonſpection dans les expériences, & ne deſcendre point aux composées, que lorſqu'on a bien connu la raiſon des plus ſimples & des plus ordinaires.

Digitized by Google

Le cinquiéme eſt, que d'une ſeule expérience ils en tirent trop de conſéquences. Il faut au contraire preſque toûjours pluſieurs expériences pour bien conclure une ſeule choſe, quoi qu'une ſeule expérience puiſſe aider à tirer pluſieurs concluſions.

Enfin la plûpart des Phyſiciens & des Chymiſtes ne conſidérent que les effets particuliers de la nature, ils ne remontent jamais aux premiéres notions des choſes qui compoſent les corps: cependant il eſt indubitable, qu'on ne peut connoître clairement & diſtinctement les choſes particuliéres de la Phyſique, ſi on ne poſſede bien ce qu'il y a de plus général, & ſi on ne s'éleve mêmes juſqu'au Metaphyſique. Enfin ils manquent ſouvent de courage & de conſtance, ils ſe laſſent à cauſe de la fatigue & de la dépenſe. Il y a encore beaucoup d'autres défauts dans les perſonnes dont nous venons de parler, mais on ne pretend pas tout dire.

Les cauſes des fautes qu'on a remarquées ſont le peu d'application, les proprietez de l'imagination expliquées dans les chap. X. & XI. & de ce qu'on ne juge de la différence des corps & du changement qui leur arrive que par les ſenſations qu'on en a, ſelon ce qu'on a expliqué dans le premier Livre.

TROISIE'ME PARTIE.

De la communication contagieuſe des imaginations fortes.

CHAPITRE PREMIER.

I. *De la diſpoſition que nous avons à imiter les autres en toutes choſes, laquelle eſt l'origine de la communi ation des erreurs qui dépend de la puiſſance de l'imagination.* II. *Deux cauſes principales qui augmentent cette diſpoſition.* III. *Ce que c'eſt qu'imagination forte.* IV. *Qu'il y en a de pluſieurs ſortes. Des foûs & de ceux qui ont l'imagination forte dans le ſens qu'on l'entend ici.* V. *Deux défauts conſidérables de ceux qui ont l'imagination forte.* VI. *De la puiſſance qu'ils ont de perſuader, & d'impoſer.*

APRES avoir expliqué la nature de l'imagination, les défauts auſquels elle eſt ſujette, & comment nôtre propre imagination nous jette dans l'erreur, il ne reſte plus à parler dans ce ſecond Livre, que de la communication contagieuſe des imaginations fortes, je veux dire de la force que certains eſprits ont ſur les autres pour les engager dans leurs erreurs.

Les imaginations fortes ſont extrémement contagieuſes : elles dominent ſur celles qui ſont

foibles : elles leur donnent peu-à-peu leurs mêmes tours, & leur impriment leurs mêmes caracteres : & parce que les hommes d'idées, & d'une imagination forte & vigoureuſe ſont tout-à-fait déraiſonnables, il y a tres-peu de cauſes plus générales des erreurs des hommes, que cette communication dangereuſe de l'imagination.

Pour concevoir ce que c'eſt que cette contagion, & comment elle ſe tranſmet de l'un à l'autre, il faut ſçavoir que les hommes ont beſoin les uns des autres, & qu'ils ſont faits pour compoſer enſemble pluſieurs corps, dont toutes les parties ayent entr'elles une mutuelle correſpondance. Dieu leur a bien commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres, afin d'entretenir cette mutuelle correſpondance : mais parce que l'amour propre pouvoit peu à-peu éteindre la charité, & rompre ainſi le nœud de la ſocieté civile; il a été à propos pour la conſerver, que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels, qui ſubſiſtaſſent au défaut de la charité, & qui pûſſent mêmes la défendre contre les efforts de l'amour propre. I.

Ces liens naturels, qui nous ſont communs avec les bêtes, conſiſtent dans une certaine diſpoſition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec leſquels ils converſent, pour faire les mêmes choſes qu'ils font, & entrer dans les mêmes paſſions dont ils ſont agitez. Et cette diſpoſition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement qu'une charité fondée ſur la raiſon, laquelle charité eſt aſſez rare.

Lors qu'un homme n'a pas cette diſpoſition du cerveau pour entrer dans nos paſſions, il eſt incapable par ſa nature de ſe lier avec nous, & de faire un même corps : il reſſemble à ces pierres

irreguliéres, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres.

Oderunt hilarem triſtes, triſtemque iocoſi
Sedatum celeres, agilem gnavumque remiſſi.

Il faut plus de vertu qu'on ne penſe pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos paſſions. Et ce n'eſt pas tout à-fait ſans raiſon; car lors qu'un homme a ſujet d'être dans la triſteſſe, ou dans la joie, c'eſt lui inſulter en quelque maniére que de ne pas entrer dans ſes ſentimens. On ne doit pas ſe préſenter devant lui, s'il eſt triſte, avec un air gai & content, ni avec un viſage qui porte la joie, & qui en imprime les mouvemens avec effort dans ſon imagition; parce que c'eſt le vouloir ôter de l'état qui lui eſt le plus convenable & le plus agréable: car la triſteſſe mêmes eſt la plus agréable de toutes les paſſions à un homme qui ſouffre quelque miſére.

II. *Deux cauſes principales qui augmentent la diſpoſition que nous avons à imiter les autres.*

Tous les hommes ont donc une certaine diſpoſition du cerveau, qui les porte naturellement à ſe compoſer de la même maniére, que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette diſpoſition a deux cauſes principales qui l'entretiennent, & qui l'augmentent L'une eſt dans l'ame, & l'autre dans le corps. La premiére conſiſte principalement dans l'inclination, qu'ont tous les hommes pour la grandeur & pour l'élevation. Car c'eſt cette inclination qui nous excite ſecretement à parler, à marcher, à nous habiller, & à prendre l'air des perſonnes de qualité en toutes choſes. C'eſt la ſource des modes nouvelles, de l'inſtabilité des langues vivantes, & mêmes de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin c'eſt la principale origine de toutes les nouveau-

tez extravagantes & bizarres, qui ne ſont point appuyées ſur la raiſon, mais ſeulement ſur la fantaiſie des hommes.

L'autre cauſe qui augmente la diſpoſition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici, conſiſte dans une certaine impreſſion que les perſonnes d'une imagination forte font ſur les eſprits foibles, & ſur les cerveaux tendres & délicats.

III. *Ce que c'eſt qu'imagination.*

J'entens par imagination forte & vigoureuſe cette conſtitution du cerveau, qui le rend capable de veſtiges & de traces extrémement profondes, & qui rempliſſent tellement la capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'avoir quelque attention à d'autres choſes, qu'à celles que ces images repréſentent.

IV. *Il y en a de deux ſortes ſortes.*

Il y a de deux ſortes de perſonnes, qui ont l'imagination forte dans ce ſens. Les preiniéres reçoivent ces profondes traces par l'impreſſion involontaire & déreglée des eſprits animaux, & les autres, deſquels on veut principalement parler, les reçoivent par la diſpoſition qui ſe trouve dans la ſubſtance de leur cerveau.

Il eſt viſible que les premiers ſont entiérement foûs, puiſqu'ils ſont neceſſitez par l'union naturelle qui eſt entre leurs idées & ces traces, de penſer à des choſes auſquelles les autres avec qui ils converſent ne penſent pas; & ainſi de répondre ſeulement ſelon leurs propres idées, & non pas ſelon celles des perſonnes qui les interrogent.

Il y en a d'une infinité de ſortes qui ne différent que du plus & du moins: & l'on peut dire que ceux qui ſont agitez de quelque paſſion violente ſont de leur nombre, puiſque dans le tems de leur émotion les eſprits animaux impriment avec tant de force les traces & les images de leur paſſion, qu'ils ne ſont pas capables de penſer à autre choſe.

force de l'eſprit. Mais lorſque l'imagination domine ſur l'ame, que ces traces ſe forment par la diſpoſition du cerveau, & par l'action des objets & des eſprits ſans attendre les ordres de la volonté, il eſt viſible que c'eſt une tres-mauvaiſe qualité & une eſpéce de folie. Nous allons tâcher de faire connoître le caractere d'eſprit de ceux qui ont l'imagination de cette nature.

Il faut pour cela ſe ſouvenir que la capacité de l'eſprit eſt bornée, & que ces bornes ſont fort étroites: qu'il n'y a rien qui rempliſſe ſi fort cette capacité de l'eſprit que les ſenſations de l'ame, & généralement toutes les perceptions des choſes qui nous touchent beaucoup: & que les traces profondes du cerveau ſont toûjours accompagnées de ſenſations, ou de ces autres perceptions qui nous touchent fortement. Car il eſt facile de reconnoitre de là les véritables caracteres de l'eſprit de ceux qui ont l'imagination forte.

V. *Deux défauts conſidérables de ceux qui ont l'imagination forte.*

Le premier, c'eſt que ces perſonnes ne ſont pas capables de juger ſainement des choſes qui ſont un peu difficiles & embaraſsées: Parce que la capacité de leur eſprit étant remplie des idées qui ſont liées par la nature à ces traces trop profondes, il n'ont pas la liberté de penſer à pluſieurs choſes, & que dans les queſtions composées, il eſt néceſſaire que l'eſprit parcoure par un mouvement promt & ſubit les idées de beaucoup de choſes, & qu'il en reconnoiſſe d'une ſimple vûë tous les rapports & toutes les liaiſons, qui ſont néceſſaires pour réſoudre ces queſtions

Tout le monde ſçait par ſa propre expérience, qu'on n'eſt pas capable de s'appliquer à quoi que ce ſoit dans le tems qu'on ſent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'eſprit. Ainſi ceux de qui nous parlons ayant

des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le ſuppoſons, ils ne peuvent pas avoir autant d'étenduë d'eſprit, & embraſſer autant de choſes qu'eux. Le premier défaut de ces perſonnes eſt donc d'avoir l'eſprit petit, & d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins conſidérables.

Le ſecond défaut c'eſt qu'ils ſont viſionnaires, mais viſionnaires d'une maniére délicate, & qu'il eſt aſſez difficile de reconnoître. Le commun des hommes ne les eſtime pas tels ; & il n'y a que les eſprits juſtes & éclairez, qui s'apperçoivent de leurs viſions, & de l'égarement de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore ſe ſouvenir de ce que nous avons dit dés le commencement de ce Second Livre, que les ſens & l'imagination ne différent que du plus & du moins, quant à ce qui ſe paſſe dans le cerveau, & que c'eſt la grandeur & la profondeur des traces qui font que l'ame ſent les objets, qu'elle les juge comme préſens & capables de la toucher, & enfin aſſez proches d'elle pour lui faire ſentir du plaiſir & de la douleur. Car lorſque les traces d'un objet ſont petites, l'ame imagine ſeulement cet objet, elle ne juge pas qu'il ſoit preſent & même elle ne le regarde pas comme quelque choſe de fort conſidérable : mais à meſure que ces traces deviennent plus grandes & plus profondes, l'ame juge auſſi que l'objet devient plus grand, plus conſidérable, qu'il s'approche davantage de nous, qu'il devient préſent à nos yeux, & enfin qu'il eſt capable de nous toucher, & de nous bleſſer.

Les viſionnaires dont je parle ne ſont pas dans cet excez de folie, de croire voir devant leurs yeux des objets qui n'y ſeroient pas : les traces

Digitized by Google

de leur cerveau ne ſont pas encore aſſez profondes pour cela : ils ne ſont fous qu'à demi : & s'ils l'étoient tout-à-fait, on n'auroit que faire de parler d'eux ici ; puiſque tout le monde ſentant leur égarement, on ne pouroit pas s'y laiſſer tromper. Ils ſont viſionnaires d'imagination ſeulement, & non viſionnaires des ſens. Les fous ſont viſionnaires des ſens, puiſqu'ils ne voyent pas les choſes comme elles ſont, & qu'ils en voyent ſouvent qui ne ſont point : mais ceux dont je parle ici ſont viſionnaires d'imagination, puiſqu'ils s'imaginent les choſes tout autrement qu'elles ne ſont, & qu'ils en imaginent même qui ne ſont point. Cependant il eſt évident que les viſionnaires des ſens, & les viſionnaires d'imagination ne différent entr'eux que du plus & du moins, & que l'on paſſe ſouvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on ſe doit repréſenter la maladie de l'eſprit des derniers par comparaiſon à celle des premiers, comme étant plus ſenſible, & faiſant davantage d'impreſſion ſur l'eſprit : puiſque dans des choſes qui ne différent que du plus & du moins, il faut toûjours expliquer les moins ſenſibles par rapport aux plus ſenſibles.

Le ſecond défaut de ceux, qui ont l'imagination forte & vigoureuſe, eſt donc d'être viſionnaires d'imagination, ou ſimplement viſionnaires ; car on appelle du terme de fou ceux qui ſont viſionnaires des ſens. Voici donc les mauvaiſes qualitez des eſprits viſionnaires.

Ces eſprits ſont exceſſifs en toutes rencontres : ils relevent les choſes baſſes ; ils agrandiſſent les petites, ils approchent les éloignées. Rien ne leur paroît tel qu'il eſt. Ils admirent tout ; ils ſe récrient ſur tout ſans jugement, & ſans diſcernement. S'ils ſont diſpoſez à la crainte par leur com-

plexion naturelle ; je veux dire, ſi leurs eſprits animaux ſont en petite quantité, ſans force & ſans agitation ; ils s'effrayent à la moindre choſe, & ils tremblent à la chutte d'une feüille. Mais s'ils ont abondance d'eſprits & de ſang, ce qui eſt plus ordinaire, ils ſe repaiſſent de vaines eſpérances, & s'abandonnant à leur imagination féconde en idées, ils bâtiſſent comme l'on dit, des châteaux en Eſpagne avec beaucoup de ſatisfaction & de joie. Ils ſont vehemens dans leurs paſſions, entêtez dans leurs opinions, toûjous pleins & tres-ſatisfaits d'eux-mêmes. Quand ils ſe mettent dans la tête de paſſer pour beaux eſprits, & qu'ils s'érigent en Auteurs, car il y a des Auteurs de toutes eſpéces, viſionnaires & autres : que d'extravagances, que d'emportemens, que de mouvemens irreguliers ! Ils n'imitent jamais la nature, tout eſt affecté, tout eſt forcé, tout eſt guindé. Ils ne vont que par bonds, ils ne marchent qu'en cadence, ce ne ſont que figures & qu'hyperboles. Lorſqu'ils ſe veulent mettre dans la pieté, & s'y conduire par leur fantaiſie, ils entrent entiérement dans l'eſprit Juif & Phariſien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des ceremonies extérieures, & à de petites pratiques, ils s'en occupent tout entiers. Ils deviennent ſcrupuleux, timides, ſuperſtitieux. Tout eſt de foi, tout eſt eſſentiel chez eux, horſmis ce qui eſt véritablement de foi, & ce qui eſt eſſentiel : car aſſez ſouvent ils négligent ce qu'il y a de plus important dans l'Evangile, la juſtice, la miſéricorde, & la foi, leur eſprit étant diſtrait à des choſes de moindre conſéquence. Mais il y auroit trop de choſes à dire. Il ſuffit pour ſe perſuader de leurs défauts, & pour en remarquer pluſieurs autres, de faire quelque réflexion ſur ce qui ſe paſſe dans les converſations ordinaires.

Digitized by Google

Les perſonnes d'une imagination forte & vigoureuſe ont encore d'autres qualitez, qu'il eſt tres-néceſſaire de bien expliquer. Nous n'avons parlé juſqu'à préſent que de leurs défauts : il eſt tres-juſte maintenant de parler d'un avantage qu'ils ont ſur les autres ; parce que c'eſt par cet avantage, qu'ils dominent ſur les eſprits ordinaires, qu'ils les font entrer dans leurs idées, & qu'ils leur communiquent toutes les fauſſes impreſſions, dont il ſont touchez.

VI. *Que ceux qui ont l'imagination forte perſuadent facilement.*

Cet avantage conſiſte dans une facilité de s'exprimer d'une maniére forte & vive, quoiqu'elle ne ſoit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choſes, les expriment de même avec beaucoup de force, & ils perſuadent tous ceux qui ſe convainquent plûtôt par l'air & par l'impreſſion ſenſible, que par la force des raiſons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte recevant, comme l'on a dit, des traces profondes des ſujets qu'ils imaginent, ces traces ſont naturellement ſuivies d'une grande émotion d'eſprits, qui diſpoſe d'une maniére promte & vive tout leur corps pour exprimer leurs penſées. Ainſi l'air de leur viſage, le ton de leur voix, & le tour de leurs paroles animant leurs expreſſions, prépa ent ceux qui les écoutent & qui les regardent à ſe rendre attentifs, & à recevoir machinalement l'impreſſion de l'image qui les agite. Car enfin un homme qui eſt pénétré de ce qu'il dit en pénétre ordinairement les autres, un paſſionné émeut toûjours, & quoique ſa rhetorique ſoit ſouvent irreguliére, elle ne laiſſe pas d'être tres-perſuaſive : parce que l'air & la maniére ſe font ſentir, & qu'ils agiſſent ainſi dans l'imagination des hommes plus vivement que les diſcours les plus forts, qui ſont prononcez de ſang froid, à cauſe que ces diſcours ne flat-

tent point leurs ſens, & ne les touchent point.

Les perſonnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher & de perſuader, à cauſe qu'ils forment des images tres-vives & tres-ſenſibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres choſes, qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'eſprit : comme de ce qu'ils ne parlent d'ordinaire que de choſes faciles, & qui ſont de la portée des eſprits du commun : qu'ils ne ſe ſervent que d'expreſſions & de termes, qui ne réveillent que les notions confuſes des ſens, leſquelles ſont toûjours tres fortes & tres-touchantes: & qu'ils ne parlent des choſes grandes & difficiles, que d'une maniére vague & par lieux communs, ſans ſe hazarder, d'entrer dans le détail & ſans s'attacher aux principes des choſes ; ſoit parce qu'ils n'en ſont pas capables ; ſoit parce qu'ils apprehendent de manquer de termes, de s'embaraſſer, & de fatiguer l'eſprit de ceux, qui ne ſont pas capables d'une forte attention.

Il eſt maintenant facile de juger par les choſes que nous venons de dire, que les déreglemens d'imagination ſont extrémement contagieux, & qu'ils ſe gliſſent & ſe répandent dans la plûpart des eſprits avec beaucoup de facilité. Mais parce que les perſonnes d'une imagination forte ſont d'ordinaire ennemis de la raiſon & du bon ſens, à cauſe de la petiteſſe de leur eſprit, & des viſions auſquelles ils ſont ſujets ; on peut auſſi reconnoître la vérité de ce que j'ai dit, qu'il y a tres-peu de cauſes plus générales de nos erreurs, que la communication contagieuſe des déréglemens & des maladies de l'imagination. Mais il eſt à propos de prouver ces choſes par des exemples, & des expériences connuës de tout le monde.

CHAPITRE II.

CHAPITRE II.

Exemples generaux de la force de l'imagination.

IL ſe trouve des exemples fort ordinaires de cette communication de l'imagination dans les enfans au regard de leurs peres,& encore plus dans les filles au regard de leurs meres ; dans les ſerviteurs au regard de leurs Maîtres, & dans les ſervantes au regard de leurs Maîtreſſes ; dans les les écoliers au regard de leurs précepteurs ; dans les courtiſans au regard des Rois, & généralement dans tous les inferieurs au regard de leurs ſupérieurs : pourvû toutefois que les peres, les maîtres,& les autres ayent quelque force d'imagination, car autrement il pourroit arriver que des enfans & des ſerviteurs ne recevroient aucune impreſſion conſidérable par l'imagination foible de leurs peres ou de leurs maîtres.

Il ſe trouve encore des effets de cette communication dans les perſonnes d'une condition pareille, mais cela n'eſt pas ſi ordinaire ; à cauſe qu'il ne ſe rencontre pas entre ces perſonnes un certain reſpect qui diſpoſe les eſprits à recevoir ſans examen les impreſſions des imaginations fortes. Enfin il ſe trouve de ces effets dans les Superieurs au regard même de leurs inferieurs: & ceux-ci ont quelquefois une imagination ſi vive & ſi dominante qu'ils tournent l'eſprit de leurs maîtres, & de leurs Superieurs comme il leur plaît.

Pour concevoir comment les peres, & les meres font des impreſſions tres-fortes dans l'imagination de leurs enfans, il faut ſçavoir, que ces diſpoſitions naturelles de nôtre cerveau,qui nous portent à imiter ceux avec qui nous vivons, & à

entrer dans leurs ſentimens & dans leurs paſſions, ſont encore bien plus fortes dans les enfans au regard de leurs parens, que dans tous les autres hommes. Il y a pluſieurs raiſons de cela. La premiére c'eſt qu'ils ſont de même ſang. Car de même que les parens tranſmettent tres-ſouvent dans leurs enfans des diſpoſitions à certaines maladies hereditaires, comme à la goutte, à la pierre, à la folie, & généralement à toutes celles, qui ne leur ſont point ſurvenuës par accident, ou qui n'ont point pour cauſe ſeule & unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fiévres & quelques autres; car il eſt viſible que les parens ne peuvent pas communiquer ces derniéres : ainſi ils impriment les diſpoſitions de leur cerveau dans celui de leurs enfans, & ils donnent un certain tour à leur imagination, qui les rend tout-à-fait ſuſceptibles des mêmes ſentimens.

La ſeconde raiſon qui oblige les enfans à entrer dans les ſentimens de leurs parens, eſt que le plus ſouvent ils n'ont que tres-peu de commerce avec le reſte des hommes, qui pouroient quelquefois tracer d'autres veſtiges dans leur cerveau, & rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impreſſion paternelle. Car de méme qu'un homme qui n'eſt jamais ſorti de ſon païs s'imagine ordinairement que les mœurs & les coûtumes des étrangers ſont tout-à-fait contraires à la raiſon, parce qu'elles ſont contraires à la coûtume de ſa ville, au torrent de laquelle il ſe laiſſe emporter : ainſi un enfant qui n'eſt jamais ſorti de la maiſon paternelle, s'imagine que les ſentimens & les maniéres de ſes parens ſont la raiſon univerſelle, ou plûtôt il ne penſe pas qu'il puiſſe y avoir quelqu'autres principes de raiſon ou de vertu que leur imitation. Il croit donc tout

ce qu'il leur entend dire, & il fait tout ce qu'il leur voit faire.

Mais cette impreſſion des parens eſt ſi forte, qu'elle n'agit pas ſeulement ſur l'imagination des enfans, elle agit même ſur les autres parties de leur corps. Un jeune garçon marche, parle, & fait les mêmes geſtes que ſon pere. Une fille de même s'habille comme ſa mere, marche comme elle, parle comme elle: ſi la mere graſſaïe, la fille graſſaïe, ſi la mere à quelque tour de teſte irregulier, la fille le prend. Enfin les enfans imitent les parens en toutes choſes, juſques dans leurs défauts & dans leurs grimaces, auſſi bien que dans leurs erreurs & dans leurs vices.

Il y a encore pluſieurs autres cauſes qui augmentent l'effet de cette impreſſion. Les principales ſont l'autorité des parens, la dépendance des enfans, & l'amour mutuel des uns & des autres: mais ces cauſes ſont communes aux Courtiſans, aux ſerviteurs, & généralement à tous les inferieurs auſſi bien qu'aux enfans. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de Cour.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paroît point par ce qui paroit, de la grandeur, de la force, & de la capacité de l'eſprit qui leur ſont cachées par les qualitez exterieures & ſenſibles, comme la nobleſſe, les dignitez & les richeſſes qui les touchent. On meſure ſouvent l'un par l'autre: & la dépendance où l'on eſt des Grands, le deſir de participer à leur grandeur, & l'éclat ſenſible qui les environne, portent ſouvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'eſt permis de parler ainſi. Car ſi Dieu donne aux Princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infaillibilité: mais une infaillibilité vague & ſpacieuſe, qui n'eſt point limitée dans quelques ſujets, ni dans quelques rencon-

tres, & qui n'eſt point attachée à quelques ceremonies. Les Grands ſçavent naturellement toutes choſes : il ont toûjours raiſon, quoiqu'ils décident des queſtions deſquelles ils n'ont aucune connoiſſance. C'eſt une liberté dangereuſe, que de faire quelque diſcernement des choſes qu'ils avancent : c'eſt une obſtination puniſſable que d'en douter : c'eſt enfin une rebellion criminelle, ou pour le moins un entêtement extravagant que de les condamner.

Mais lorſque nous ſommes perſuadez que les Grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'eſt plus alors ſimplement obſtination, entêtement, rebellion, c'eſt encore ingratitude & perfidie que de ne ſe rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions : c'eſt une faute irreparable qui nous rend pour toûjours indignes de leurs bonnes graces. Ce qui fait que les gens de Cour, & par une ſuite néceſſaire preſque tous les peuples s'engagent promptement dans tous les ſentimens de leur Souverain, juſques là même que dans les choſes de la Religion, ils ſe rendent tres-ſouvent à leur fantaiſie & à leur caprice.

L'Angleterre, & l'Allemagne ne nous fourniſſent que trop d'exemples de ces ſoûmiſſions déréglées des peuples aux volontez impies de leurs Princes. Les hiſtoires de ces derniers tems en ſont toutes remplies ; & l'on a vû quelquefois des perſonnes avancées en âge avoir changé quatre ou cinq fois de Religion à cauſe des différentes ſucceſſions de leurs Princes.

Les Rois & même les Reines ont dans l'Angleterre *le gouvernement de tous les Eſtats de leurs Royaumes ſoit Eccleſiaſtiques ou civils en toutes cauſes.* Ce ſont eux qui approuvent les liturgies, les offices des Feſtes & la maniére dont

Art. 37. de la Religion de l'Egliſe Anglic.

on doit adminiſtrer & recevoir les Sacremens. Ils ordonnent par exemple que l'on n'adore point JESUS-CHRIST lorſque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux ſelon l'ancienne coûtume. En un mot ils changent toutes choſes dans leurs liturgies ſelon les articles de leur foi, & ils ont auſſi le droit de juger de ces articles avec leur Parlement comme le Pape avec le Concile, ainſi que l'on peut voir dans les ſtatuts d'Angleterre & d'Irlande faits au commencement du Regne de la Reine Elizabeth. Enfin l'on peut dire que les Rois d'Angleterre ont mêmes plus de pouvoir ſur le ſpirituel que ſur le temporel de leurs ſujets : parce que ces peuples miſerables & ces enfans de la terre ſe ſouciant bien moins de la conſervation de la foi, que de la conſervation de leurs biens, ils entrent facilement dans les ſentimens de leurs Princes, pourvû que leur intereſt temporel n'y ſoit point contraire.

Les révolutions qui ſont arrivées dans la Religion en Suede & en Danemarc, nous pourroient encore ſervir de preuves de la force que quelques eſprits ont ſur les autres, mais toutes ces révolutions ont encore eû pluſieurs cauſes tres-conſiderables. Ces changemens ſuprenans ſont bien des preuves des choſes que nous diſons, mais des preuves trop grandes & trop vaſtes. Elles rempliſſent & elles éblouïſſent plûtôt les eſprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de cauſes qui concourent à la production de ces grands effets.

Si les courtiſans & tous les autres hommes abandonnent ſouvent des véritez certaines, des véritez eſſentielles, des véritez qu'il eſt néceſſaire de ſoûtenir, ou de ſe perdre pour une éternité ; il eſt viſible qu'ils ne ſe hazarderont pas de

défendre des véritez abſtraites, peu certaines & peu utiles. Si la Religion du Prince fait la Religion de ſes ſujets, la raiſon du Prince fera auſſi la raiſon de ſes ſujets. Et ainſi les ſentimens du Prince ſeront toûjours à la mode: ſes plaiſirs, ſes paſſions, ſes jeux, ſes paroles, ſes habits, tout ce qu'il fera ſera à la mode: car le Prince eſt lui-même comme la mode eſſentielle, & il ne ſe rencontre preſque jamais, qu'il faſſe quelque choſe qui ne ſoit pas à la mode. Et parce que toutes les irregularitez de la mode ne ſont que des agrémens & des beautez, il ne faut pas s'étonner ſi les Princes agiſſent ſi fortement ſur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre panche la teſte, ſes courtiſans panchent la teſte. Si Denis le Tyran ſe met à la Géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuſe, la Géométrie devient auſſi-toſt à la mode, & le Palais de ce Roi, dit Plutarque, ſe remplit incontinent de pouſſiére par le nombre de ceux qui tracent des figures. Mais dés lors que Platon ſe met en colere contre lui, & que ce Prince ſe dégoûte de l'étude, & s'abandonne de nouveau à ſes plaiſirs, ſes courtiſans en font auſſi-tôt de même. Il ſemble, continuë cet Auteur qu'ils deviennent enchantez, & qu'une Circé les transforme. Ils paſſent de l'inclination pour la Philoſophie à l'inclination pour la débauche, & de l'horreur de la débauche à l'horreur de la Philoſophie. C'eſt ainſi que les Princes peuvent changer les vices en vertus, & les vertus en vices, & qu'une ſeule de leurs paroles eſt capable d'en changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geſte, qu'un mouvement des yeux ou des lévres pour faire paſſer la ſcience & l'érudition pour une baſſe pedanterie, la temerité, la brutalité, la cruauté, pour grandeur de courage, & l'impie-

Oeuvres morales, comment on peut diſtinguer le flateur de l'ami.

té & le libertinage, pour force & pour liberté d'eſprit.

Mais cela ſuppoſe, auſſi bien que les autres choſes que je viens de dire, que ces Princes ayent l'imagination forte & vive : car s'ils avoient l'imagination foible & languiſſante, ils ne pourroient pas animer leurs diſcours, ni leur donner ce tour & cette force, qui ſoûmet & qui abbat invinciblement les eſprits foibles.

Si la force de l'imagination toute ſeule & ſans aucun ſecours de la raiſon peut produire des effets ſi ſurprenans, il n'y a rien de ſi bizarre ni de ſi extravagant qu'elle ne perſuade, lorſqu'elle eſt ſoûtenuë par quelques raiſons apparentes.

Un ancien Auteur rapporte qu'en Ethiopie les gens de cour ſe rendoient boiteux & difformes, qu'ils ſe coupoient quelques membres, & qu'ils ſe donnoient mêmes la mort pour ſe rendre ſemblables à leurs Princes. On avoit honte de paroître avec deux yeux, & de marcher droit à ſa ſuite ; de même qu'on n'oſeroit à préſent paroître à la cour avec la fraiſe & la toque, ou avec des bottines blanches & des éperons dorez. Cette mode des Ethiopiens étoit fort bizarre, & fort incommode, mais cependant c'étoit la mode. On la ſuivoit avec joie, & on ne ſongeoit pas tant à la peine qu'il falloit ſouffrir, qu'à l'honneur qu'on ſe faiſoit de paroître plein de generoſité & d'affection pour ſon Roi. Enfin cette fauſſe raiſon d'amitié ſoûtenant l'extravagance de la mode, l'a fait paſſer en coûtume & en loi qui a été obſervée fort long-tems. *Diodore de Sicile, Bibl. hiſt. l. 3.*

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant nous apprennent que cette coûtume ſe garde dans pluſieurs païs, & encore quelques autres auſſi contraires au bon ſens & à la raiſon : mais il n'eſt pas néceſſaire de paſſer deux fois la

ligne pour voir obſerver religieuſement des loix & des coûtumes déraiſonnables, ou pour trouver des gens qui ſuivent des modes incommodes, & bizarres : il ne faut pas ſortir de la France pour cela. Où il y a des hommes, ou plûtôt où l'imagination eſt maitreſſe de la raiſon, il y a de la bizarrerie, & une bizarrerie incomprehenſible. Si l'on ne ſouffre pas tant de douleur à tenir ſon ſein découvert pendant les rudes gelées de l'hyver, & à ſe ſerrer le corps durant les chaleurs exceſſives de l'eſté, qu'à ſe crever un œil ou à ſe couper un bras, on devroit ſouffrir davantage de confuſion. La peine n'eſt pas ſi grande, mais la raiſon qu'on a de l'endurer n'eſt pas ſi apparente, ainſi il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Ethiopien peut dire que c'eſt par generoſité qu'il ſe creve un œil ; mais que peut dire une Dame qui fait parade, de ce que la nature, ou plûtôt la Religion qu'elle a promis de ſuivre, l'oblige de cacher ? Que c'eſt la mode, & rien davantage. Mais cette mode eſt bizarre, incommode, mal-honneſte, indigne en toutes maniéres : elle n'a point d'autre ſource, qu'une manifeſte corruption de la raiſon, & qu'une ſecrete corruption du cœur : on ne la peut ſuivre ſans ſcandale : c'eſt prendre ouvertement le parti du déréglement de l'imagination contre la raiſon, de l'impureté contre la pureté, de l'eſprit du monde contre l'eſprit de Dieu : en un mot c'eſt violer les loix de la raiſon & les loix de l'Evangile que de ſuivre cette mode. N'importe, c'eſt la mode : c'eſt-à-dire une loi plus ſainte & plus inviolable que celle que Dieu avoit écrite de ſa main ſur les Tables de Moïſe, & que celles qu'il grave avec ſon eſprit dans le cœur des Chreſtiens.

En vérité je ne ſçai, ſi les François ont tout à

fait droit de ſe mocquer des Ethiopiens & des Sauvages. Il eſt vrai, qu'on auroit de la peine à s'empêcher de rire, ſi on voyoit pour la premiére fois un Roi borgne & boiteux n'avoir à ſa ſuite que des boiteux & des borgnes : mais avec le tems on n'en riroit plus, & l'on admireroit peut-être davantage la grandeur de leur courage & de leur amitié, qu'on ne ſe railleroit de la foibleſſe de leur eſprit. Il n'en eſt pas de même de modes de France. Leur bizarrerie n'eſt point ſoûtenuë de quelque raiſon apparente, & ſi elles ont l'avantage de n'être pas ſi fâcheuſes, elles n'ont pas toûjours celui d'être auſſi raiſonnables. En un mot elles portent davantage le caractere d'un ſiécle corrompu, dans lequel l'imagination n'eſt point retenuë dans les bornes de la raiſon.

Ce qu'on vient de dire des gens de cour, ſe doit auſſi entendre pour la plus grande partie des ſerviteurs au regard de leurs maîtres, des ſervantes au regard de leurs maîtreſſes, & pour ne pas faire un dénombrement aſſez inutile, cela ſe doit entendre de tous les inferieurs au regard de leurs ſuperieurs : mais principalement des enfans au regard de leurs parens ; parce que les enfans ſont dans une dépendance toute particuliére de leurs parens, que leurs parens ont pour eux une amitié & une tendreſſe, qui ne ſe rencontre pas dans les autres, & enfin parce que la raiſon porte les enfans à des ſoûmiſſions & à des reſpects, que la même raiſon ne régle pas toûjours.

Il n'eſt pas abſolument néceſſaire pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelque autorité ſur eux, & qu'ils dépendent de nous en quelque maniére : la ſeule force d'imagination, dont nous avons parlé, ſuffit pour cela. Il arrive ſouvent que des hommes que nous ne connoiſ-

ſons point, qui n'ont ni la réputation d'être puiſſans, ni celle d'être ſçavans, & pour leſquels enfin nous ne ſommes prévenus d'aucun reſpect, pourvû ſeulement qu'ils ne paſſent pas pour extravagans dans nôtre eſprit, il arrive, dis-je, que ces perſonnes ont une telle force d'imagination, & par conſéquent une telle ſenſibilité d'expreſſions, ſi l'on peut uſer de ces termes, qu'ils nous perſuadent ſans que nous ſçachions pourquoi, ni même de quoi nous ſommes perſuadez. Il eſt vrai que cela ſemble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus ordinaire.

Or cette perſuaſion imaginaire ne peut venir que de la force d'un eſprit viſionnaire, qui parle vivement ſans ſçavoir ce qu'il dit, & qui tourne ainſi les eſprits de ceux qui l'écoutent à croire fortement ſans ſçavoir ce qu'ils croyent. Car la plûpart des hommes ſe laiſſent aller à l'effort de l'impreſſion ſenſible qui leur étourdit l'eſprit, & qui les pouſſe à juger par paſſion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confuſément. On prie ceux qui liront cet ouvrage de peſer ces choſes, & d'en remarquer des exemples dans les converſations où ils ſe trouveront, en faiſant quelque réflexion ſur ce qui ſe paſſe dans leur eſprit en ces occaſions. Cela leur ſera beaucoup plus utile que beaucoup de choſes que l'on pouroit dire ici.

Mais il faut bien conſiderer qu'il y a deux choſes qui contribuent merveilleuſement à la force de l'imagination des autres ſur nous. La premiére eſt un air de piété & de gravité, l'autre eſt un air de libertinage & de fierté. Car ſelon nôtre diſpoſition à la pieté ou au libertinage, les perſonnes qui parlent d'un air grave & pieux, ou d'un air fier & libertin agiſſent, fort diverſément ſur nous.

Il eſt vrai que les uns ſont bien plus dangereux que les autres, mais il ne faut jamais ſe laiſſer perſuader par la maniére des uns ni des autres, mais ſeulement par la force de leurs raiſons. On peut dire gravement & modeſtement des ſottiſes, & d'une maniére devote des impietez & des blaſphémes. Il faut donc examiner, ſi les eſprits ſont de Dieu ſelon le conſeil de S. Jean, & ne pas ſe fier à toutes ſortes d'eſprits. Les demons ſe transforment quelquefois en Anges de lumiére; & l'on trouve des perſonnes à qui l'air de pieté eſt comme naturel, & par conſéquent dont la réputation eſt d'ordinaire fortement établie, qui diſpenſent les hommes de leurs obligations eſſentielles, & mêmes de celle d'aimer Dieu & le prochain, pour les rendre eſclaves de quelque pratique, & de quelque ceremonie Phariſienne.

Mais les imaginations fortes deſquelles il faut éviter avec ſoin l'impreſſion & la contagion ſont certains eſprits par le monde, qui affectent la qualité d'eſprits forts, ce qui ne leur eſt pas bien difficile d'acquerir. Car il n'y a préſentement qu'à nier d'un certain air le peché originel, l'immortalité de l'ame, ou quelque choſe de ſemblable, ou bien ſe railler de quelque ſentiment receu dans l'Egliſe, pour acquerir la rare qualité d'eſprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits eſprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, & un certain air libre & fier qui domine, & qui diſpoſe les imaginations foibles à ſe rendre à des paroles vives & ſpecieuſes, mais qui ne ſignifient rien à des eſprits attentifs. Ils ſont tout à fait heureux en expreſſions, quoi que tres-mal-heureux en raiſons. Mais parce que les hommes, tout raiſonnables qu'ils ſont, aiment beaucoup mieux ſe laiſſer toucher du plaiſir ſenſible de l'air & des expreſſions, que de ſe fatiguer dans l'examen

des raiſons, il eſt viſible que ces eſprits doivent l'emporter ſur les autres, & communiquer ainſi leurs erreurs & leur malignité, par la la puiſſance qu'ils ont ſur l'imagination des autres hommes.

CHAPITRE III.

I. *De la force de l'imagination de certains Auteurs.* II. *De Tertullien.*

UNe des plus grandes & des plus remarquables preuves de la puiſſance que les imaginations ont les unes ſur les autres, eſt ce pouvoir qu'ont certains Auteurs de perſuader ſans aucunes raiſons. Le tour des paroles de Tertullien par exemple, de Seneque, de Montagne, & de quelques autres, a tant de charmes, & tant d'éclat, qu'il ébloüit l'eſprit de la pluſpart des gens, quoi que ce ne ſoit qu'une foible peinture, & comme l'ombre de l'imagination de ces Auteurs. Leurs paroles toutes mortes qu'elles ſont, ont plus de vigueur que la raiſon de certaines gens. Elles entrent, elles penetrent, elles dominent dans l'ame d'une maniere ſi imperieuſe, qu'elles ſe font obeïr ſans ſe faire entendre, & qu'on ſe rend à leurs ordres ſans les ſçavoir. On veut croire, mais on ne ſçait que croire : car lorſqu'on veut ſçavoir ce qu'on veut croire, & qu'on veut s'approcher pour ainſi dire de ces phantômes pour les reconnoître, ils s'en vont ſouvent en fumée avec tout leur appareil & tout leur éclat.

Quoi que les livres des Auteurs que je viens de nommer, ſoient tres-propres pour faire remarquer la puiſſance que les imaginations ont les unes ſur les autes, & que je les propoſe pour

exemple, je ne prétens pas toutefois les condamner en toutes choſes. Je ne puis m'empêcher d'avoir de la déference pour certaines beautez qui s'y rencontrent, & pour l'approbation univerſelle qu'ils ont euë pendant pluſieurs ſiécles. Je proteſte enfin que j'ai beaucoup de reſpect pour quelques ouvrages de Tertullien, principalement pour ſon apologie contre les Gentils, & pour ſon livre des preſcriptions contre les heretiques, & pour quelques endroits des Livres de Seneque, quoi que je n'aye pas beaucoup d'eſtime pour tout le livre de Montagne.

Tertullien étoit ſans doute un homme d'une profonde érudition, mais il avoit plus de memoire que de jugement, plus de penetration & plus d'étenduë d'imagination, que de penetration & d'étenduë d'eſprit : On ne peut douter enfin, qu'il ne fût viſionnaire dans le ſens que j'ai expliqué auparavant, & qu'il n'eût preſque toutes les qualitez que j'ai attribuées aux eſprits viſionnaires. Le reſpect qu'il eut pour les viſions de Montanus & pour ſes Propheteſſes, eſt une preuve inconteſtable de la foibleſſe de ſon jugement. Ce feu, ces emportemens, ces enthouſiaſmes ſur de petits ſujets marquent ſenſiblement le déreglement de ſon imagination. Combien de mouvemens irreguliers dans ſes hyperboles & dans ſes figures? Combien de raiſons pompeuſes & magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat ſenſible, & qui ne perſuadent qu'en étourdiſſant & qu'en ébloüiſſant l'eſprit.

A quoi ſert, par exemple à cet Auteur, qui veut ſe juſtifier d'avoir pris le manteau de Philoſophe, au lieu de la robbe ordinaire, de dire que ce manteau avoit autrefois été en uſage dans la ville de Cartage ? Eſt-il permis preſentement de prendre la toque & la fraiſe, à cauſe que nos peres

s'en ſont ſervis ? Et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins, & des chaperons ſi ce n'eſt au carnaval, lorſqu'elles veulent ſe déguiſer pour aller en maſque.

Que peut-il conclure de ces deſcriptions pompeuſes & magnifiques des changemens qui arrivent dans le monde, & qu'eſt-ce qu'elles peuvent contribuer à ſa juſtification ? La Lune eſt différente dans ſes phaſes, l'année dans ſes ſaiſons, les campagnes changent de face l'hyver & l'eſté. Il arrive des débordemens d'eaux qui noyent des Provinces entiéres, & des tremblemens de terre qui les engloutiſſent. On a vû des inondations de peuples qui ont ravagé des pays entiers. On a bâty de nouvelles villes, on a étably de nouvelles colonies en differens païs, enfin toute la nature eſt ſujette au changement : donc il a eu raiſon de quitter la robbe pour prendre le manteau. Quel rapport entre tous ces changemens, & pluſieurs autres qu'il recherche avec grand ſoin ; & qu'il décrit avec des expreſſions forcées, obſcures, & guindées, & ce qu'il doit prouver ? Le Paon ſe change à chaque pas qu'il fait, le ſerpent entrant dans quelque trou étroit ſort de ſa propre peau, & ſe renouvelle : donc il a raiſon de changer d'habit ? Peut-on de ſang froid, & de ſang raſſis tirer de pareilles concluſions, & pouroit-on les voir tirer ſans en rire, ſi cet Auteur n'étourdiſſoit & ne troubloit l'eſprit de ceux qui le liſent ?

Chap. 2. & 3. *de pallio.*

Preſque tout le reſte de ce petit Livre *de Pallio*, eſt rempli de choſes auſſi éloignées de ſon ſujet que celles-ci, leſquelles certainement ne prouvent qu'en étourdiſſant, lorſqu'on eſt capable de ſe laiſſer étourdir ; mais il ſeroit aſſez inutile de s'y arrêter davantage. Il ſuffit de dire ici, que ſi la juſteſſe de l'eſprit doit toûjours paroître dans tout ce qu'on écrit, auſſi bien que la clarté & la

Digitized by Google

netteté dans le diſcours, puiſqu'on ne doit écrire que pour ſe faire entendre ; il n'eſt pas poſſible d'excuſer cet Auteur, qui au rapport même de Saumaiſe le plus grand Critique de nos jours, a fait tous ſes efforts pour ſe rendre obſcur ; & qui a ſi bien reüſſi dans ſon deſſein, que ce Commentateur étoit prêt de jurer, qu'il n'y avoit perſonne qui l'entendit parfaitement. Mais quand le génie de la nation, la fantaiſie de la mode qui regnoit en ce tems, & enfin la nature de la ſatire ou de la raillerie ſeroient capables de juſtifier en quelque maniére ce beau deſſein de ſe rendre obſcur & incomprehenſible, toutes ces choſes ne pourroient excuſer les méchantes raiſons & l'égarement d'un Auteur, qui dans pluſieurs autres de ſes ouvrages, auſſi-bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'eſprit ; pourvû que ce ſoit quelque choſe d'exrtaordinaire, & qu'il ait quelque expreſſion hardie par laquelle il eſpére faire parade de la force, ou pour mieux dire, du déréglement de ſon imagination.

Multos etiam vidi poſtquam bene æſtuaſſent, ut eum aſſequerentur, nihil præter ſudo em & inanem animi fatigationem lucratos ab eius lectione diſceſſiſſe. Sic qui Scotinus haberi viderique dignus qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeo quod voluit à ſemetipſo impetravit, & effi-ere id quod optabat valuit, ut liquido iurare auſim nemi-nem ad hoctempus extitiſſe, qui poſſit iurare hunc libellum à capite ad calcem uſque totum à ſe non minus bene intellectum quam lectum. Salm. in epiſt. ded. Comm. in Tert.

CHAPITRE IV.

De l'imagination de Seneque.

L'Imagination de Seneque n'eſt quelquefois pas mieux reglée que celle de Tertullien. Ses mouvemens impetueux l'emportent ſouvent dans des païs qui lui ſont inconnus, dans leſquels cependant il marche avec la même aſſûrance, que s'il ſçavoit où il eſt & où il va. Pourvû qu'il faſſe de grands pas, des pas figurez, & dans une juſte cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup ;

mais il reſſemble à ceux qui danſent, qui finiſſent toûjours où ils ont commencé.

Il faut bien diſtinguer la force & la beauté des paroles de la force & de l'évidence des raiſons. Il y a ſans doute beaucoup de force, & quelque beauté dans les paroles de Seneque, mais il y a tres-peu de force & d'évidence dans ſes raiſons. Il donne par la force de ſon imagination un certain tour à ſes paroles, qui touche, qui agite, & qui perſuade par impreſſion; mais il ne leur donne pas cette netteté, & cette lumiére pure, qui éclaire & qui perſuade par évidence. Il convainc parce qu'il émeut, & parce qu'il plait; mais je ne croi pas qu'il lui arrive de perſuader ceux qui le peuvent lire de ſang froid, qui prennent garde à la ſurpriſe, & qui ont coûtume de ne ſe rendre qu'à la clarté & à l'évidence des raiſons. En un mot pourvû qu'il parle & qu'il parle bien, il ſe met peu en peine de ce qu'il dit, comme ſi on pouvoit bien parler ſans ſçavoir ce qu'on dit: & ainſi il perſuade ſans que l'on ſçache ſouvent, ni dequoi, ni comment on eſt perſuadé, comme ſi on devoit jamais ſe laiſſer perſuader de quelque choſe ſans la concevoir diſtinctement, & les preuves qui la démontrent.

Qu'y a-t-il de plus pompeux & de plus magnifique, que l'idée qu'il nous donne de ſon Sage; mais qu'y a-t-il au fond de plus vain & de plus imaginaire? Le portrait qu'il fait de Caton eſt un trop beau portrait pour eſtre naturel: ce n'eſt que du fard & que du plâtre qui donne dans la vûë de ceux qui n'étudient, & qui ne connoiſſent pas la nature. Caton étoit un homme ſujet a la miſere des hommes: il n'étoit point invulnerable, c'eſt une idée; ceux qui le frapoient, le bleſſoient: il n'avoit

Itaque non refert, quam multa in illum tela conijcianter, cum

ni la dureté du diamant, que le fer ne peut briſer, ni la fermeté des rochers que les flots ne peuvent ébranler, comme Seneque le prétend : En un mot il n'étoit point inſenſible ; & le même Seneque ſe trouve obligé d'en tomber d'accord, lorſque ſon imagination s'eſt un peu calmée, & qu'il fait davantage de réflexion à ce qu'il dit.

ſit nulli penetrabilis. Quomodo quorumdam lapidum inexpugnabilis ferro duritia eſt, nec ſecari adamas, aut cædi vel teri poteſt, ſed incurrentia ultro retundit: quemadmodum proiecti in altum ſcopuli mare frangunt, nec ipſi ullæ ſævitiæ veſtigia tot verberati ſæculis oſtentant. Ita ſapientis animus ſolidus eſt, & id roboris collegit, ut tam tutus ſit ab iniuria, quam illa quæ extuli.

Sen. cap. 5. Tract. quod in ſapientem non cadit iniuria.

Mais quoi donc n'accordera-t-il pas, que ſon ſage peut devenir miſerable, puiſqu'il accorde qu'il n'eſt pas inſenſible à la douleur ? Non ſans doute, la douleur de ſon ſage ne le bleſſe pas : la crainte de la douleur ne l'agite pas : ſon ſage eſt au deſſus de la fortune, & de la malice des hommes ; ils ne ſont pas capables de l'inquieter.

Il n'y a point de murailles & de tours dans les plus fortes places, que les beliers & les autres machines ne faſſent trembler, & ne renverſent avec le tems : mais il n'y a point de machines aſſez puiſſantes pour ébranler l'eſprit ferme de ſon ſage.

Adſum hoc vobis probaturus: ſub iſto tot civitatum everſore munimenta incurſu arietis labefieri & turrium altitudinem cuniculis ac latentibus foſſis repente reſidere, & aquaturum editiſſimas arces aggerem creſcere. At nulla machinamenta poſſe re-

periri, quæ bene fundatum animum agitent. Et plus bas : *Non Babylonis muros illi contuleris, quos, Alexander intravit ; non Cartaginis, aut Numantiæ mœnia una manu capta : non Capitolium arcemve ; habent ista hostile vestigium.* chap. 6.

Ne lui comparez pas les murs de Babilone qu'Alexandre a forcez, ni ceux de Cartage & de Numance, qu'un même bras a renversé, ni enfin le Capitole & la Citadelle qui gardent encore à présent des marques, que les ennemis s'en sont rendus les Maitres. Les fléches que l'on tire contre le Soleil ne montent pas jusqu'à lui Les sacrileges que l'on commet, lo. sque l'on renverse les temples, & qu'on en brise les images, ne nuisent pas à la divinité. Les Dieux mêmes peuvent être accablez sous les ruïnes de leurs temples, mais son sage n'en sera pas accablé ; ou plûtôt s'il en est accablé il n'est pas possible qu'il en soit blessé.

Quid tu putas cum stolidus ille Rex multitudine telorum diem obscurasset, ullam sagittam in solem incidisse : ut cœlestia humanas manus effugiunt, & ab his qui templa diruunt, aut simulachra conflant, nihil divinitati nocetur, ita quidquid sit in sapientem, protervè petulanter, superbè, frustra tentatur c. 4.

Inter fragorem templorum super Deos suos cadentium uni homini pax fuit. chap. 5.

Non est ut dicas ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem rei falsa concipimus : sed qualem confir-

Mais ne croyez pas, *dit Seneque*, que ce sage que je vous dépeins ne se trouve nulle part. Ce n'est pas une fiction pour élever sottement l'esprit de l'homme. Ce n'est pas une grande idée sans réalité & sans

vérité ; peut-être mêmes que Caton paſſe cette idée.

mamus, exhibuimus, & exhibebemus Caterum hic ipſe M. Cato vereor ne ſupra noſtrum exemplar ſit. chap. 7.

Mais il me ſemble, *continuë-t-il*, que je voi que vôtre eſprit s'agite, & s'échauffe. Vous voulez dire peut-être ; que c'eſt ſe rendre mépriſable, que de promettre des choſes qu'on ne peut ni croire, ni eſperer: que les Stoïciens ne font que changer le nom des choſes, afin de dire les mêmes vérités d'une maniere plus grande, & plus magnifique. Mais vous vous trompez : les choſes ne ſont point telles que vous pouvez les penſer. Je ne prétens pas élever le ſage par ces paroles magnifiques & ſpecieuſes ; Je prétens ſeulement, qu'il eſt dans un lieu inacceſſibe, & dans lequel on ne peut le bleſſer.

Videor mihi intueri animum tuum incenſum, & efferveſcentem : paras acclamare. Hæc ſunt, quæ auctoritatem præceptis veſtris detrahant. Magna promittitis, & quæ ne optari quidem, ne dùm credi poſſunt. Et plus bas : *Ita ſublato altè ſupercilio in eadem, quæ cæteri, deſcenditis mutatis rerum nominibus ; tale itaque aliquid & in hoc eſſe ſuſpicor, quod prima ſpecie pulchrumatque magnificum eſt, nec iniuriam, nec contumeliam acceptu-rum eſſe ſapientem.* Et plus bas. *Ego vero ſapientem non imaginario honore verborum exornare conſtitui, ſed eo loco ponere, quò nulla perveniat iniuria.*

Voilà juſqu'où l'imagination vigoureuſe de Seneque emporte ſa foible raiſon. Mais ſe peut-il faire que des hommes qui ſentent continuellement leurs miſeres & leurs foibleſſes, puiſſent tomber dans des ſentimens ſi fiers & ſi vains que ceux de cet Auteur ? Un homme raiſonnable peut-

il jamais ſe perſuader, que ſa douleur ne le touche & ne le bleſſe pas? & Caton tout ſage & tout fort qu'il étoit, pouvoit-il ſouffrir ſans quelque inquietude, ou au moins ſans quelque diſtraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traine, qui le dépouille, & qui le maltraite de coups, mais les picqûres d'une ſimple mouche? Qu'y a-t-il de plus foible contre des preuves auſſi fortes, & auſſi convaincantes que ſont celles de nôtre propre expérience, que cette belle raiſon de Seneque, laquelle eſt cependant une de ſes principales preuves?

Validius debet eſſe quod ladit, eo quod laditur. Non eſt autem fortior nequitia virtute. Non poteſt ergo ladi ſapiens. Iniuria, in bonos non tentatur niſi à malis: bonis inter ſe pax eſt. Quod ſi ladi niſi infirmior non poteſt, malus autem bono infirmior eſt, nec iniuria bonis niſi à diſpari verenda eſt, iniuria in ſapientem virum non cadit. chap. 7.

Celui qui bleſſe, dit-il, doit être plus fort, que celui qui eſt bleſſé. Le vice n'eſt pas plus fort que la vertu : Donc le ſage ne peut être bleſſé. Car il n'y a qu'à répondre ou que tous les hommes ſont pécheurs, & par conſequent dignes de la miſére qu'ils ſouffrent, ce que la Religion nous apprend : ou que ſi le vice n'eſt pas plus fort que la vertu, les vicieux peuvent avoir quelquefois plus de force, que les gens de bien, comme l'expérience nous le fait connoître.

Epicurus ait iniurias tolerabiles eſſe ſapienti, nos iniurias non eſſe. c. 15.

Epicure avoit raiſon de dire, *que les offenſes étoient ſupportables à un homme ſage*, Mais Seneque à tort de dire, *que les ſages ne peuvent pas mêmes être offenſez.* La vertu des Stoïques ne pouvoit pas les rendre invulnerables, puiſque la véritable vertu n'empêche pas qu'on ne ſoit miſerable, & digne de compaſſion dans le tems qu'on

ſouffre quelque mal. S. Paul & les prémiers Chrétiens avoient plus de vertu que Caton & que tous les Stoïciens. Ils avoüoient neantmoins, qu'ils étoient miſérables par les peines qu'ils enduroient, quoi qu'ils fuſſent heureux, & qu'ils ſe réjoüiſſent dans l'eſperance d'une récompenſe éternelle. *Si tantum in hac vita ſperantes ſumus, miſerabiliores ſumus omnibus hominibus*, dit Saint Paul.

De même qu'il n'y a que Dieu qui nous puiſſe donner par ſa grace une véritable & ſolide vertu, il n'y a auſſi que lui qui nous puiſſe faire joüir d'un bonheur ſolide & véritable ; mais il ne le promet & ne le donne pas en cette vie. C'eſt dans l'autre qu'il faut l'eſperer de ſa juſtice, comme la récompenſe des miſeres qu'on a ſouffertes pour l'amour de lui. Nous ne ſommes pas à préſent dans la poſſeſſion de cette paix, & de ce repos que rien ne peut troubler : la grace mêmes de JESUS-CHRIST ne nous donne pas une force invincible ; elle nous laiſſe d'ordinaire ſentir nôtre propre foibleſſe, pour nous faire connoître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puiſſe bleſſer, & afin que nous ſouffrions ainſi avec une patience humble, & modeſte toutes les injures que nous recevons, & non pas avec une patience fiere & orgueilleuſe ſemblable à celle du ſuperbe Caton.

Lorſqu'on frappa Caton au viſage, il ne ſe fâcha point, il ne ſe vangea point, il ne pardonna point auſſi, dit Seneque : mais il nia fierement qu'on lui eût fait quelque injure. Il vouloit qu'on le crût infiniment au deſſus de ceux qui l'avoient frappé. Sa patience n'étoit qu'orgueil & que fierté : elle étoit choquante & injurieuſe pour ceux qui l'avoient maltraité, & Caton marquoit par cette patience de Stoïque, qu'il regardoit ſes ennemis comme des bêtes contre leſquelles il eſt c. 14.

honteux de ſe mettre en colére. C'eſt ce mépris de ſes ennemis, & cette grande eſtime de ſoi-même, que Seneque appelle grandeur de courage. *Maiori animo*, dit-il parlant de l'injure qu'on fit à Caton, *non agnovit quam ignoviſſet.* Quel excez de confondre la grandeur de courage avec l'orgueil, & de ſeparer la patience d'avec l'humilité pour la joindre avec une fierté inſuportable. Mais que ces excez flattent agréablement la vanité de l'homme, qui ne veut jamais s'abbaiſſer : & qu'il eſt dangereux principalement à des Chrêtiens de s'inſtruire de la Morale dans un Auteur auſſi peu judicieux que Seneque ; mais dont l'imagination eſt ſi forte, ſi vive, & ſi impetueuſe qu'elle ébloüit, qu'elle étourdit, & qu'elle entraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'eſprit, & beaucoup de ſenſibilité pour tout ce qui flatte les ſens & la concupiſcence.

Que les Chrêtiens apprennent plûtôt de leur Maître, que des impies ſont capables de les bleſſer, & que les gens de bien ſont quelquefois aſſujettis à ces impies par l'ordre de la Providence. Lors qu'un des Officiers du Grand Prêtre donna un ſoûflet à JESUS-CHRIST, ce Sage des Chrêtiens infiniment ſage, & mêmes auſſi puiſſant qu'il eſt ſage confeſſe que ce valet a été capable de le bleſſer : Il ne ſe fâche pas, il ne ſe vange pas comme Caton ; mais il pardonne comme ayant été véritablement offenſé. Il pouvoit ſe vanger, & perdre ſes ennemis ; mais il ſouffre avec une patience humble & modeſte, qui n'eſt injurieuſe à perſonne, ni mêmes à ce valet qui l'avoit offenſé. Caton au contraire ne pouvant ou n'oſant tirer de vengeance réelle de l'offenſe qu'il avoit reçeuë, tâche d'en tirer une imaginaire, & qui flatte ſa vanité & ſon orgueil. Il s'éleve en eſprit juſques dans les nuës : il voit delà les hommes d'ici-bas petits comme

des mouches, & il les mépriſe comme des inſectes incapables de l'avoir offenſé, & indignes de ſa colere. Cette viſion eſt une penſée digne du ſage Caton : c'eſt elle qui lui donne cette grandeur d'ame, & cette fermeté de courage, qui le rend ſemblable aux Dieux : c'eſt par elle qu'il eſt invulnerable, puiſque c'eſt par elle qu'il eſt au deſſus de toute la force & de toute la malignité des autres hommes. Pauvre Caton tu t'imagines, que ta vertu t'éleve au deſſus de toutes choſes. Ta ſageſſe n'eſt que folie, & ta grandeur qu'abomination devant Dieu, quoi qu'en penſent les Sages du monde. *Tu dis que tu es riche, que tu as des biens en abondance, & que tu n'as beſoin de rien; & tu ne ſçais pas que tu es malheureux, & miſerable, que tu es pauvre, que tu es aveugle, que tu es nud.* Dicis quod dives ſum, & locupletatus, & nullius egeo, & neſcis quia tu es miſer, & miſerabilis, & pauper, & cœcus, & nudus. *Apoc.* 3.

Sapientia huius mundi ſtultitia eſt apud Deum Quod hominibus altum eſt abominatio eſt ante Deum Luc. 16.

Il y a des viſionnaires de pluſieurs eſpeces. Les uns s'imaginent qu'ils ſont transformez en coqs & en poules, d'autres croyent qu'ils ſont devenus Rois, ou Empereurs; d'autres enfin ſe perſuadent qu'ils ſont indépendans, & comme des Dieux. Les hommes regardent toûjours comme foûs ceux qui aſſurent, qu'ils ſont devenus coqs, ou Rois; mais ils n'eſtiment pas foûs ceux qui diſent que leur vertu les rend indépendans & égaux à Dieu. La raiſon en eſt, qu'on ne paſſe pas toûjours pour foû lorſqu'on a de folles penſées; il faut outre cela, que les autres hommes prennent les penſées que l'on a pour des viſions & pour des folies. Car les foûs ne paſſent pas pour ce qu'ils ſont parmi les foûs qui leur reſſemblent, mais ſeulement parmi les hommes raiſonnables, de même que les ſages ne paſſent pas pour ce qu'ils ſont parmi des foûs. Les hommes recon-

Digitized by Google

noiſſent donc pour foûs ceux qui s'imaginent être devenus coqs ou Rois, parce que tous les hommes ne croyent pas avec raiſon, qu'on puiſſe ſi facilement devenir coq ou Roi. Mais ce n'eſt pas d'aujourd'hui que les hommes croyent pouvoir devenir comme des Dieux : ils l'ont toûjours crû comme ils le croyent,& peut-être plus qu'ils ne le croyent. Leur vanité leur a toûjours rendu cette penſée aſſez vrai-ſemblable:ils la tiennent de leurs premiers parens, car ſans doute nos premiers parens étoient dans ce ſentiment, lorſqu'ils obeïrent au demon qui les tenta par la promeſſe qu'il leur fit, qu'ils deviendroient ſemblables à Dieu, *Eritis ſicut Dii.* Les intelligences mêmes les plus pures & les plus plus éclairées ont été ſi fort aveuglées par leur propre orgueil, qu'ils ont crû pouvoir dévenir indépendans, & qu'ils ont mêmes formé le deſſein de monter ſur le thrône de Dieu. Ainſi il ne faut point s'étonner, ſi les hommes qui n'ont ni la pureté ni la lumiére des Anges, s'abandonnent aux mouvemens de leur vanité qui les aveugle & qui les ſéduit.

Si la tentation de la grandeur & de l'independance eſt la plus forte de toutes, c'eſt qu'elle nous paroit comme à nos premiers parens aſſez conforme à nôtre raiſon auſſi bien qu'à nôtre inclination, à cauſe que nous ne ſentons pas toûjours toute nôtre dépendance. Si le ſerpent eût menacé nospremiers parens en leur diſant,ſi vous ne mangez du fruit dont Dieu vous a deffendu de manger,vous ſerez transformez,vous en coq, & vous en poule,on ne craint point d'aſſurer,qu'ils ſe fuſſent raillez d'une tentation auſſi groſſiére, & auſſi foible que celle-là, car nous nous en raillerions nous mêmes. Mais le démon jugeant des autres par lui même, ſçavoit bien que le deſir de l'indépendance étoit le foible, par où il les falloit prendre.

La

La ſeconde raiſon qui fait qu'on regarde comme foûs ceux qui aſſurent qu'ils ſont devenus coqs ou Rois, & qu'on ne penſe pas la même choſe de ceux qui aſſurent que perſonne ne les peut bleſſer, parce qu'ils ſont au deſſus de toutes choſes ; c'eſt qu'il eſt viſible que les hypocondriaques ſe trompent, & qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour avoir des preuves ſenſibles de leur égarement. Mais lorſque Caton aſſure que ceux qui l'ont frappé ne l'ont point bleſſé, & qu'il eſt au deſſus de toutes les injures qu'on lui peut faire, il l'aſſure, ou il peut l'aſſurer avec tant de fierté & de gravité, qu'on ne peut reconnoître s'il eſt effectivement tel au dedans qu'il paroît au dehors : on eſt mêmes porté à croire que ſon ame n'eſt point ébranlée, à cauſe que ſon corps demeure immobile : parce que l'air extérieur de nôtre corps eſt une marque naturelle de ce qui ſe paſſe dans le fond de nôtre ame. Ainſi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'aſſurance, il fait ſouvent croire les choſes les plus incroyables, parce que cette aſſurance avec laquelle il parle eſt une preuve qui touche les ſens ; & par conſéquent elle eſt tres forte & tres-perſuaſive pour la plûpart des hommes. Il y a donc peu de perſonnes qui regardent les Stoïciens comme des viſionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas des preuves ſenſibles de ce qui ſe paſſe dans le fond de leur cœur, comme l'on en a pour le contraire de ce qui s'y paſſe; & que la vanité nous porte à croire que l'eſprit de l'homme eſt capable de cette grandeur, & de cette independance dont ils ſe vantent.

Il eſt facile de voir de ce que je viens de dire, qu'il y a peu d'erreurs plus dangereuſes, & qui ſe communiquent auſſi facilement que celles, dont les Livres de Seneque ſont remplis ; parce

que ces erreurs ſont délicates, proportionnées à la vanité de l'homme, & ſemblables à celle dans laquelle le demon engagea nos premiers parens. Elles ſont revétuës dans ces livres d'ornemens pompeux & magnifiques, qui leur ouvrent le paſſage dans la plûpart des eſprits. Elles y entrent, elles s'en emparent, elles les étourdiſſent, & les aveuglent. Mais elles les aveuglent d'un aveuglement ſuperbe, d'un aveuglement ébloüiſſant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, & non pas d'un aveuglement de tenebres, qui fait ſentir qu'on eſt aveugle, & qui le fait reconnoître aux autres. Quand on eſt frappé de cet aveuglement, on ſe met au nombre des beaux eſprits & des eſprits forts : Les autres mêmes nous y mettent, & nous admirent. Ainſi il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement ; parce que la vanité & la ſenſibilité des hommes, la corruption de leurs ſens & de leurs paſſions les diſpoſe à rechercher d'en être frappez, & les excite à en frapper les autres.

Je ne croi donc pas qu'on puiſſe trouver d'Auteur plus propre que Seneque, pour faire connoître quelle eſt la contagion d'une infinité de gens, qu'on appelle beaux eſprits & eſprits forts ; & comment les imaginations fortes & vigoureuſes dominent ſur les eſprits foibles & peu éclairez ; non par la force ni l'évidence des raiſons, qui ſont des productions de l'eſprit, mais par le tour & la maniére vive de l'expreſſion, qui dépendent de la force de l'imagination.

Je ſçai bien que cet Auteur a beaucoup d'eſtime dans le monde, & qu'on prendra pour une eſpece de témerité de ce que j'en parle, comme d'un homme fort imaginatif & peu judicieux ; mais c'eſt principalement à cauſe de cette eſtime que j'ai entrepris d'en parler ; non par une eſpece

d'envie ou par humeur, mais parce que l'eſtime qu'on a de lui touchera davantage les eſprits, & leur fera faire attention aux choſes que j'ay avancées. Il faut autant qu'on peut apporter des exemples illuſtres des choſes qu'on dit lorſqu'elles ſont de conſéquence, & c'eſt quelquefois faire honneur à un livre que de le critiquer. Mais enfin je ne ſuis pas le ſeul, qui trouve à redire dans les écrits de Seneque; car ſans parler de quelques illuſtres de ce Siecle, il y a prés de ſeize cent ans, qu'un Auteur tres-judicieux a remarqué, qu'il y avoit peu 1 d'exactitude dans ſa Philoſophie, peu 2 de diſcernement & de juſteſſe dans ſon elocution, & 3 que ſa reputation étoit plûtôt l'effet d'une ferveur & d'une inclination indiſcrette de jeunes gens, que d'un conſentement de perſonnes ſçavantes & bien ſenſées.

1. *In Philoſophia parum diligens.*
2. *Velles cum ſuo ingenio dixiſſe, alieno iudicio.*
3. *Si aliqua contempſiſſet, &c. conſenſu potius eruditorum quàm puerorum amore comprobaretur* Quintilien. l. 10. c. 1.

Il eſt inutile de combattre par des écrits publics des erreurs groſſiéres, parce qu'elles ne ſont point contagieuſes. Il eſt ridicule d'avertir les hommes, que les hypocondriaques ſe trompent, ils le ſçavent aſſez. Mais ſi ceux dont ils font beaucoup d'eſtime ſe trompent, il eſt toûjours utile de les en avertir, afin qu'ils ne les imitent pas. Or il eſt viſible que l'eſprit de Seneque eſt un eſprit d'orgueil & de vanité. Ainſi puiſque l'orgueil ſelon l'Ecriture eſt la ſource du peché, *Initium peccati ſuperbia*, l'eſprit de Seneque ne peut être l'eſprit de l'Evangile, ni ſa Morale s'allier avec la Morale de JESUS-CHRIST, laquelle ſeule eſt ſolide & véritable.

Il eſt vrai que toutes les penſées de Seneque ne ſont pas fauſſes, ni dangereuſes. Cet Auteur ſe peut lire avec profit par ceux qui ont l'eſprit juſte, & qui ſçavent le fond de la Morale Chrétienne. De grands hommes s'en ſont ſervis utilement, & je n'ai garde de condamner ceux qui

pour s'accommoder à la foibleſſe des autres hommes, qui avoient trop d'eſtime pour lui, ont tiré des ouvrages de cet Auteur des preuves pour deffendre la Morale de JESUS-CHRIST, & combattre ainſi par leurs propres armes les ennemis de l'Evangile.

Il y a de bonnes choſes dans l'Alcoran, & l'on trouve des Propheties véritables dans les Centuries de Noſtradamus: on ſe ſert de l'Alcoran pour combattre la Religion des Turcs, & l'on peut ſe ſervir des Propheties de Noſtradamus pour convaincre quelques eſprits bizarres & viſionnaires. Mais ce qu'il y a de bon dans l'Alcoran ne fait pas que l'Alcoran ſoit un bon livre, & quelques véritables explications des Centuries de Noſtradamus ne feront jamais paſſer Noſtradamus pour un Prophete; & l'on ne peut pas dire que ceux qui ſe ſervent de ces Auteurs les approuvent, ou qu'ils ayent quelque eſtime pour eux.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Seneque, en apportant un grand nombre de paſſages de cet Auteur, qui ne contiennent que des véritez ſolides & conformes à l'Evangile: je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a auſſi dans l'Alcoran & dans les autres méchans livres. On auroit tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui ſe ſont ſervis de Seneque, parce qu'on peut quelquefois ſe ſervir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvû que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Il ne faut ſçavoir qu'une ſeule choſe, qui eſt aſſez prouvée par l'expérience & par ce que l'on a déja dit, pour ruiner toute la ſageſſe des Stoïques: c'eſt que nous tenons à nôtre corps, à nos parens, à nos amis, à nôtre Prince, à nôtre patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, & que nous

avons honte de tâcher de rompre. Nôtre ame eſt unie à nôtre corps, & par nôtre corps à toutes les choſes viſibles par une main ſi puiſſante, qu'il eſt impoſſible par nous-mêmes de nous en détacher. Il eſt impoſſible qu'on pique nôtre corps, ſans que l'on nous pique, & que l'on nous bleſſe nous mêmes; parce que dans l'état où nous ſommes cette correſpondance eſt neceſſaire de nous avec le corps, qui eſt à nous par la nature. De même il eſt impoſſible qu'on nous diſe des injures & qu'on nous mépriſe, ſans que nous en ſentions du chagrin, parce que Dieu nous ayant fait pour être en ſocieté avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui eſt capable de nous y lier, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous mêmes. Il eſt chimerique de dire que la douleur ne nous bleſſe pas, & que l'on doit negliger les paroles de mépris parce qu'on eſt au deſſus de cela. On n'eſt jamais au deſſus de la nature, ſi ce n'eſt par la grace; & jamais Stoïque ne mépriſa la gloire, & l'eſtime des hommes, par les ſeules forces de ſon eſprit.

Les hommes peuvent bien vaincre leurs paſſions par des paſſions contraires: ils peuvent vaincre la peur, ou la douleur par vanité, je veux dire ſeulement, qu'ils peuvent ne pas fuir ou ne pas ſe plaindre, lorſque ſe ſentant en vûë à bien du monde, le deſir de la gloire les ſoutient, & arrête dans leur corps les mouvemens qui les portent à la fuite. Ils peuvent vaincre de cette ſorte; mais ce n'eſt pas là vaincre, ce n'eſt pas là ſe délivrer de la ſervitude: c'eſt peut-être changer de maître pour quelque tems, ou plûtôt c'eſt étendre ſon eſclavage: c'eſt devenir ſage, heureux, & libre ſeulement en apparence, & ſouffrir en effet une dure & cruelle ſervitude. On peut réſiſter à l'union naturelle que l'on a avec ſon corps, par

l'union que l'on a avec les hommes ; parce qu'on peut réſiſter à la nature par les forces de la nature : on peut réſiſter à Dieu par les forces que Dieu fournit. Mais on ne peut réſiſter à Dieu par les forces de ſon eſprit : on ne peut entiérement vaincre la nature que par la grace ; parce qu'on ne peut, s'il eſt permis de parler ainſi, vaincre Dieu, que par un ſecours particulier de Dieu.

Ainſi cette diviſion magnifique de toutes les choſes qui ne dépendent point de nous, & deſquelles nous ne devons point dépendre, eſt une diviſion, qui ſemble conforme à la raiſon ; mais qui n'eſt point conforme à l'état déréglé, auquel le péché nous a reduits. Nous ſommes unis à toutes les choſes viſibles par l'ordre de Dieu, & nous en dépendons abſolument par le déſordre du peché. De ſorte que ne pouvant être heureux, lors que nous ſommes dans la douleur & dans l'inquietude, nous ne devons point eſperer d'être heureux en cette vie, en nous imaginant que nous ne dépendons point de toutes les choſes, deſquelles nous ſommes naturellement eſclaves. Nous ne pouvons être heureux que par une foi vive & par une forte eſperance que nous le ſerons un jour ; & nous ne pouvons vivre ſelon les regles de la vertu, & vaincre la nature, ſi nous ne ſommes ſoûtenus par la grace que JESUS-CHRIST nous a meritée.

CHAPITRE V.

Du Livre de Montagne.

LEs Eſſais de Montagne nous peuvent auſſi ſervir de preuve de la force, que les imaginations ont les unes ſur les autres : car cet Auteur a

un certain air libre, & il donne un certain tour ſi naturel & ſi vif à ſes penſées, qu'il eſt mal-aiſé de le lire ſans ſe laiſſer préoccuper. La negligence qu'il affecte lui ſied aſſez bien, & le rend aimable à la plûpart du monde ſans le faire mépriſer; & ſa fierté eſt une certaine fierté d'honnête homme, ſi cela ſe peut dire ainſi, qui le fait reſpecter ſans le faire haïr. L'air du monde & l'air cavalier ſoûtenus par quelque érudition font un effet ſi prodigieux ſur l'eſprit, qu'on l'admire ſouvent & qu'on ſe rend preſque toûjours à ce qu'il décide ſans oſer l'examiner, & quelquefois mêmes ſans l'entendre. Ce ne ſont nullement ſes raiſons qui perſuadent, il n'en apporte preſque jamais des choſes qu'il avance, ou pour le moins il n'en apporte preſque jamais qui ayent quelque ſolidité. En effet il n'a point de principes ſur leſquels il fonde ſes raiſonnemens, & il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ſes principes. Un trait d'Hiſtoire ne prouve pas, un petit conte ne démontre pas, deux vers d'Horace, un apophtegme de Cleomenes ou de Ceſar ne doivent pas perſuader des gens raiſonnables : cependant ces Eſſais ne ſont qu'un tiſſu de traits d'Hiſtoire, de petits contes, de bons mots, de diſtiques, & d'apophtegmes.

Il eſt vrai qu'on ne doit pas regarder Montagne dans ſes Eſſais, comme un homme qui raiſonne, mais comme un homme qui ſe divertit; qui tâche de nous plaire, & qui ne penſe pas à nous enſeigner : & ſi ceux qui le liſent ne faiſoient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montagne ne ſeroit pas un ſi méchant livre pour eux. Mais il eſt preſque impoſſible de ne pas aimer ce qui nous plaît, & de ne pas nous nourrir des choſes qui flattent nôtre goût. L'eſprit ne peut ſe plaire dans la lecture d'un Auteur ſans en prendre

les ſentimens, ou tout au moins ſans en recevoir quelque teinture, laquelle ſe mêlant avec les idées des choſes, les rende confuſes & obſcures.

Mais non ſeulement il eſt dangereux de lire Montagne pour ſe divertir, à cauſe que le plaiſir qu'on y prend engage inſenſiblement dans ſes ſentimens : mais encore parce que ce plaiſir eſt plus criminel qu'on ne penſe. Car il eſt certain que ce plaiſir naît principalement de la concupiſcence, & qu'il ne fait qu'entretenir, & que fortifier les paſſions ; la maniére d'écrire de cet Auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche, & qu'elle réveille nos paſſions d'une maniére imperceptible.

Il ſeroit aſſez utile de prouver dans le détail les choſes que j'avance ; & généralement que toutes les maniéres d'écrire ne nous plaiſent, qu'à cauſe de la corruption ſecrette de nôtre cœur : mais ce n'en eſt pas ici le lieu, & cela nous meneroit trop loin. Si cependant on veut faire réfléxion ſur la liaiſon des idées, & des paſſions dont j'ai parlé auparavant, & ſur ce qui ſe paſſe dans ſoi-même, dans le tems que l'on lit quelque piece bien écrite, on pourra reconnoître en quelque maniére, que ſi nous aimons le genre ſublime, l'air noble & libre de certains Auteurs, c'eſt que nous avons de la vanité & que nous aimons la grandeur & l'indépendance ; & que ce goût, que nous trouvons dans la délicateſſe des diſcours efféminez, n'a point d'autre ſource qu'une ſecrette inclination pour la molleſſe & pour la volupté : En un mot que c'eſt la ſenſibilité, & non pas la raiſon, une certaine intelligence pour ce qui touche les ſens, & non pas l'intelligence de la vérité, qui fait que certains Auteurs nous charment & nous enlévent comme malgré nous. Mais revenons à Montagne.

Il me ſemble, que les plus grands admirateurs

de Montagne le loüent d'un certain caractere d'Auteur judicieux & éloigné du pedantiſme ; & qu'ils ſont outre cela perſuadez, qu'il a bien connu la nature & les foibleſſes de l'eſprit humain. Si je montre donc que Montagne tout Cavalier qu'il eſt, ne laiſſe pas d'être auſſi pédant qu'un autre homme, & qu'il n'a eu qu'une connoiſſance tres-mediocre de l'eſprit, j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus n'auront point été perſuadez par des raiſons évidentes, mais qu'ils auront été ſeulement gaignez par la force de l'imagination de cet Auteur.

Ce terme pédant eſt fort équivoque, mais il me ſemble que l'uſage, & même la raiſon veulent que l'on appelle pédans ceux, qui pour faire parade de leur fauſſe ſcience, citent à tort & à travers toutes ſortes d'Auteurs ; qui parlent ſimplement pour parler & pour ſe faire admirer des ſots ; qui amaſſent ſans jugement & ſans diſcernement des apophtegmes & des traits d'Hiſtoire pour prouver, ou pour faire ſemblant de prouver des choſes, qui ne ſe peuvent bien prouver que par des raiſons.

Pédant eſt oppoſé à raiſonable, & ce qui rend les pédans odieux aux perſonnes d'eſprit, c'eſt que les pédans ne ſont pas raiſonnables : car les perſonnes d'eſprit, aimant naturellement à raiſonner, ne peuvent pas ſouffrir la converſation de ceux qui ne peuvent pas raiſonner. Les pédans ne peuvent pas raiſonner, parce qu'ils ont l'eſprit petit, ou rempli d'alleurs d'une fauſſe érudition : & ils ne veulent pas raiſonner, parce qu'ils voyent que certaines gens les reſpectent & les admirent davantage, lorſqu'ils citent quelque Auteur inconnu & quelque Sentence d'un Ancien, que lorſqu'ils pretendent raiſonner. Ainſi leur vanité ſe ſatisfaiſant dans la veuë du reſpect

qu'on leur porte, les attache à l'étude de toutes les choſes extraordinaires, c'eſt-à-dire de toutes les choſes que le commun des hommes écoute plus volontiers.

Les pédans ſont donc vains & fiers, de grande memoire & de peu de jugement, heureux & forts en citations, malheureux & foibles en raiſons, d'une imagination vigoureuſe & ſpacieuſe, mais volage & déreglée, & qui ne peut ſe contenir dans quelque juſteſſe.

Il ne ſera pas maintenant fort difficile de prouver que Montagne étoit auſſi pédant que pluſieurs autres ſelon cette notion du mot de pédant, qui ſemble la plus conforme à la raiſon & à l'uſage : car je ne parle pas ici de pédant à longue robbe, la robbe ne peut pas faire le pédant. Montagne qui a tant d'averſion pour la pédanterie pouvoit bien ne porter jamais robbe longue, mais il ne pouvoit pas de même ſe défaire de ſes propres défauts. Il a bien travaillé à ſe faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à ſe faire l'eſprit juſte, ou pour le moins il n'y a pas reüſſi. Ainſi il s'eſt plûtôt fait un pédant à la cavaliere, & d'une eſpece toute extraordinaire, qu'il ne s'eſt rendu raiſonnable, judicieux, & honnête homme.

Le livre de Montagne contient des preuves ſi évidentes de la vanité & de la fierté de ſon Auteur, qu'il pourois ſembler aſſez inutile de s'arrêter à les faire remarquer : car il faut être bien plein de ſoi-même pour s'imaginer comme lui, que le monde veüille bien lire un aſſez gros livre pour avoir quelque connoiſſance de nos humeurs. Il falloit neceſſairement qu'il ſe ſéparât du commun, & qu'il ſe regardât comme un homme tout extraordinaire.

Toutes les créatures ont une obligation eſſentielle de tourner les eſprits de ceux qui les veu-

lent adorer, vers celui-là ſeul qui mérite d'être adoré; & la religion nous apprend que nous ne devons jamais ſouffrir que l'eſprit & le cœur de l'homme qui n'eſt fait que pour Dieu, s'occupe de nous, & s'arrête à nous admirer & à nous aimer. Lorſque S. Jean ſe proſterna devant l'Ange du Seigneur, cet Ange lui deffendit de l'adorer : *Je ſuis ſerviteur*, lui dit-il, *comme vous & comme vos freres. Adorez Dieu.* Il n'y a que les démons, & ceux qui participent à l'orgueil des démons qui ſe plaiſent d'être adorez; & c'eſt vouloir être adoré non pas d'une adoration extérieure, mais d'une adoration plus véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous : c'eſt vouloir être adoré, comme Dieu veut être adoré, c'eſt-à-dire en eſprit & en vérité.

Apoc. 19. 10. *Conſervus tuus ſum. &c. Deum adora.*

Montagne n'a fait ſon Livre que pour ſe peindre, & pour repreſenter ſes humeurs & ſes inclinations : Il l'avouë lui-même dans l'avertiſſement au Lecteur inſeré dans toutes les éditions : *C'eſt moi que ie peins*, dit-il, *Ie ſuis moi-même la matiere de mon livre.* Et cela paroît aſſez en le liſant : car il y a tres-peu de Chapitres, dans leſquels il ne faſſe quelque digreſſion pour parler de lui, & il y a mêmes des Chapitres entiers, dans leſquels il ne parle que de lui. Mais s'il a compoſé ſon Livre pour s'y peindre, il l'a fait imprimer afin qu'on le lût. Il a donc voulu que les hommes le regardaſſent & s'occupaſſent de lui; quoi qu'il diſe *que ce n'eſt pas raiſon qu'on employe ſon loiſir en un ſuiet ſi frivole & ſi vain.* Ces paroles ne font que le condamner : car s'il eût crû que ce n'étoit pas *raiſon* qu'on employât le tems à lire ſon Livre, il eût agi lui-même contre le ſens commun en le faiſant imprimer. Ainſi on eſt obligé de croire, ou qu'il n'a pas dit ce qu'il penſoit, ou qu'il n'a pas fait ce qu'il devoit.

C'eſt encore une plaiſante excuſe de ſa vanité de dire, qu'il n'a écrit que pour ſes *parens & amis*. Car ſi cela eût été ainſi, pourquoi en eût-il fait faire trois impreſſions ? Une ſeule ne ſuffiſoit-elle pas pour ſes parens & pour ſes amis ? D'où vient encore qu'il a augmenté ſon Livre dans les dernieres impreſſions qu'il en a fait faire, & qu'il n'en a jamais rien retranché aprés qu'il l'a vû public, ſi ce n'eſt que la fortune ſecondoit ſes intentions. *I'aioûte*, dit-il, *mais ie ne corrige pas,*
Ch. 9. l. 3. *parce que celui qui a hypotequé au monde ſon ouurage, ie trouue apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il die s'il peut mieux ailleurs, & ne corrompe la beſogne qu'il a venduë. De telles gens il ne faudroit rien achepter qu'apres leur mort, qu'ils y penſent bien auant que de ſe produire. Qui les hâte ? mon Livre eſt toûiours un, &c.* Il a donc voulu ſe produire & hypotequer au monde ſon ouvrage, auſſi bien qu'à ſes parens & à ſes amis. Mais cependant ſa vanité ſeroit aſſez criminelle quand il n'auroit tourné & arrêté l'eſprit & le cœur que de ſes parens & de ſes amis vers ſon portrait, autant de tems qu'il en faut pour lire ſon Livre.

Si c'eſt un défaut de parler ſouvent de ſoi, c'eſt une effronterie, ou plûtôt une eſpece de folie que de ſe loüer à tous momens, comme fait Montagne: car ce n'eſt pas ſeulement agir contre l'humilité Chrêtienne, mais c'eſt encore choquer la raiſon.

Les hommes ſont faits pour vivre enſemble, & pour faire des corps & des ſocietez civiles. Mais il faut remarquer, que tous les particuliers qui compoſent les ſocietez, ne veulent pas qu'on les regarde comme la derniere partie du corps duquel ils ſont. Ainſi ceux qui ſe loüent ſe mettant au deſſus des autres, les regardant comme les derniers parties de leurs corps, & ſe conſiderant

eux mêmes comme les principales & les plus honorables, ils ſe rendent néceſſairement odieux à tout le monde, au lieu de ſe faire aimer & de ſe faire eſtimer.

C'eſt donc vanité, & une vanité indiſcrette & ridicule à Montagne de parler avantageuſement de lui-même à tous momens. Mais c'eſt une vanité encore plus extravagante à cét Auteur de décrire ſes défauts. Car ſi l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guéres que ceux dont on fait gloire dans le monde à cauſe de la corruption du ſiecle; qu'il s'attribuë volontiers ce qui le peut faire paſſer pour eſprit fort, & lui donner l'air cavalier; & afin que par cette franchiſe ſimulée de la confeſſion de ſes déſordres, on le croye plus volontiers dans les choſes qu'il dit à ſon avantage. Il a raiſon de dire *que ſe priſer & ſe mepriſer naiſſent ſouvent de pareil air d'arrogance*. C'eſt toûjours une marque certaine que l'on eſt plein de ſoi-même; & Montagne me paroît encore plus fier & plus vain quand il ſe blâme que lors qu'il ſe louë, parce que c'eſt un orgueil inſuportable que de tirer vanité de ſes défauts, au lieu de s'en humilier. J'aime mieux un homme, qui cache ſes crimes avec honte, qu'un autre qui les publie avec effronterie; & il me ſemble qu'on doit avoir quelque horreur de la maniere cavaliere & peu Chrétienne, dont Montagne repreſente ſes défauts. Mais examinons les autres qualitez de ſon eſprit. l. 3. ch. 13.

Si nous croyons Montagne ſur ſa parole, nous nous perſuaderons que c'étoit un homme *de nulle retention*; *qu'il n'avoit point de gardoire*; *que la memoire lui manquoit du tout*, mais qu'il ne manquoit pas de ſens, & de jugement. Cependant ſi nous en croyons le portait mêmes, qu'il a fait de ſon eſprit, je veux dire, ſon propre Livre, nous l. 2. ch. 10. l. 1. ch. 24. l. 2. ch. 17.

ne ſerons pas tout-à-fait de ſon ſentiment. *Ie ne ſçaurois recevoir une charge ſans tablettes*, dit-il, *& quand i'ay un propos à tenir, s'il eſt de longue haleine, ie ſuis réduit à cette vile & miſerable neceſſité d'apprendre par cœur mot à mot ce que i'ai à dire ; autrement ie n'aurois ni façon ni aſſurance, étant en crainte que ma memoire me vint faire un* l. 2. ch. 17. *mauvais tour.* Un homme, qui ſe trouve obligé d'apprendre mot à mot des diſcours de longue haleine, pour avoir quelque façon & quelque aſſurance, manque-t-il plûtôt de memoire que de jugement ? Et peut-on croire Montagne, lorſqu'il dit de lui. *Les gens qui me ſervent, il faut que ie les appelle par le nom de leurs charges, ou de leur païs. Car il m'eſt tres-mal aiſé de retenir des noms, & ſi ie durois à vivre long-tems, ie ne croi pas que ie n'oubliaſſe mon nom propre.* Un ſimple Gentilhomme, qui peut retenir par cœur & mot à mot avec aſſurance des diſcours de longue haleine, a-t-il un ſi grand nombre d'Officiers qu'il n'en puiſſe retenir les noms ? Un homme *qui eſt né & nourri aux champs, & parmy le labourage, qui a des affaires & un ménage en main*, & qui dit *que* l. 12. ch. 17. *de mettre à nonchaloir ce qui eſt à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, ce qui regarde de plus prés l'uſage de la vie, c'eſt choſe bien éloignée de ſon dogme*, peut-il oublier les noms François de ſes domeſtiques ? Peut-il ignorer, comme il dit, *la plûpart de nos monnoyes, la difference d'un grain à l'autre en la terre & au grenier, ſi elle n'eſt par trop apparente, les plus groſſiers principes de l'agriculture & que les enfans ſçavent, dequoi ſert le levain à faire du pain, & ce que c'eſt que de faire cuver du vin ?* Et cependant avoir l'eſprit plein de noms des anciens Philoſophes, & de leurs principes, *des idées de Platon, des atomes d'Epicure, du plein, & du vuide de Leucippus & de Democri-*

tus, de l'eau de Thales, de l'infinité de nature d'Anaximandre, de l'air de Diogenes, des nombres & de la ſymmetrie de Pytagoras, de l'infini de Parmenides de l'un de Muſeus, de l'eau & du feu d'Appollodorus, des parties ſimilaires d'Anaxagoras, de la diſcorde & de l'amitié d'Empedocles, du feu d'Heraclite &c. Un homme qui dans trois ou quatre pages de ſon livre, rapporte plus de cinquante noms d'Auteurs differens avec leurs opinions; dont le Livre eſt tout rempli de traits d'hiſtoires, & d'apophtegmes entaſſez ſans ordre; qui dit que *l'hiſtoire & la Poëſie ſont ſon gibier en matiere de Livres*; qui ſe contredit à tous momens & dans un méme chapitre, lors mêmes qu'il parle des choſes qu'il prétend le mieux ſçavoir, je veux dire, lors qu'il parle des qualitez de ſon eſprit, ſe doit-il piquer d'avoir plus de jugement que de memoire? *l. 2. ch. 12.* *l. 1. ch. 25.*

Avoüons donc, que Montagne étoit *excellent en oubliance*, puiſque Montagne nous en aſſure, qu'il ſouhaite que nous ayons ce ſentiment de lui, & qu'enfin cela n'eſt pas tout à fait contraire à la vérité. Mais ne nous perſuadons pas ſur ſa parole, je veux dire ſur les loüanges qu'il ſe donne, que c'étoit un homme de grand ſens, & d'une pénetration d'eſprit tout extraordinaire. Cela pouroit nous jetter dans l'erreur, & donner trop de crédit aux opinions fauſſes & dangereuſes, qu'il débite avec une fierté & une hardieſſe dominante, qui ne fait qu'étourdir & qu'ébloüir les eſprits foibles.

L'autre loüange que l'on donne à Montagne eſt qu'il avoit une connoiſſance parfaite de l'eſprit humain; qu'il en penetroit le fond, la nature, les proprietez; qu'il en ſçavoit le fort & le foible, en un mot tout ce que l'on en peut ſçavoir. Voyons s'il merite bien ces loüanges, & d'où

vient qu'on eſt ſi porté à les lui donner auſſi liberalement que l'on fait.

Ceux qui ont lû Montagne ſçavent aſſez que cet Auteur affectoit de paſſer pour Pyrrhonien, & qu'il faiſoit gloire de douter de toutes choſes. *La perſuaſion de la certitude*, dit-il, *eſt un certain témoignage de folie & d'incertitude extréme; & n'eſt point de plus folles gens, & moins Philoſophes, que les Philodoxes de Platon.* Il donne au contraire tant de loüanges aux Pyrrhoniens dans le même Chapitre, qu'il n'eſt pas poſſible de douter qu'il ne fût de cette ſecte. Il étoit neceſſaire de ſon tems, pour paſſer pour habile & pour gallant homme, de douter de toutes choſes; & la qualité d'eſprit fort à laquelle il prétendoit, l'engageoit encore dans ces opinions. Ainſi en le ſuppoſant Academicien, on pouroit tout d'un coup le convaincre d'être le plus ignorant de tous les hommes, non ſeulement dans ce qui regarde la nature de l'eſprit, mais mêmes dans toute autre choſe. Car puiſqu'il y a une difference eſſentielle entre ſçavoir & douter, ſi les Academiciens diſent ce qu'ils penſent, lors qu'ils aſſurent qu'ils ne ſçavent rien, on peut dire que ce ſont les plus ignorans de tous les hommes.

l. 1. ch. 12.

Un peu plus haut.

Mais ce ne ſont pas ſeulement les plus ignorans de tous les hommes, ce ſont auſſi les protecteurs des opinions les moins raiſonnables. Car non ſeulement ils rejettent les choſes les plus certaines & les plus univerſellement receuës, pour ſe faire paſſer pour eſprits forts; mais par le même tour d'imagination, ils ſe plaiſent à parler d'une maniére déciſive des choſes les plus incertaines & les moins probables. Montagne eſt viſiblement frappé de cette maladie d'eſprit, & il faut neceſſairement dire, que non ſeulement il ignoroit la nature de l'eſprit humain, mais mêmes qu'il étoit

dans des erreurs fort groſſieres ſur le même ſujet, ſuppoſé qu'il nous ait dit ce qu'il en penſoit, comme il l'a dû faire.

Un homme qui confond l'eſprit avec la matiére : qui rapporte les opinions les plus extravagantes des Philoſophes ſur la nature de l'ame ſans les mépriſer, & mêmes d'un air qui fait aſſez connoître, qu'il approuve davantage les plus oppoſées à la raiſon : qui ne voit pas la neceſſité de l'immortalité de nos ames : qui penſe que la raiſon humaine ne la peut reconnoître ; & qui regarde les preuves que l'on en donne comme des ſonges que le deſir fait naître en nous ; *Somnia non docentis ſed optantis* ; qui trouve à redire que les hommes *ſe ſeparent de la preſſe des autres créatures, & ſe diſtinguent des bê es*, qu'il appelle *nos confreres*, & *nos compagnons*, qu'il croit parler, s'entendre, & ſe mocquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons, & que nous nous mocquons d'elles : qui met plus de difference d'un homme à un autre homme, que d'un homme à une bête : qui donne juſqu'aux araignées, *deliberation*, *penſement*, & *concluſion:* Et qui aprés avoir ſoûtenu que la diſpoſition du corps de l'homme, n'a aucun avantage ſur celle des bêtes, accepte volontiers ce ſentiment, que *ce n'eſt point par la raiſon, par le diſcours & par l'ame que nous excellons ſur les bêtes ; mais par nôtre beauté, nôtre beau teint, & nôtre belle diſpoſition de membres, pour laquelle il nous faut mettre nôtre intelligence, nôtre prudence, & tout le reſte à l'abandon, &c.* Peut-on dire enfin d'un homme, qui ſe ſert des opinions les plus bizarres pour conclure, que *ce n'eſt point par vrai diſcours, mais par une fierté & opiniâtreté, que nous nous préferons aux autres animaux*, eût une connoiſſance fort exacte de l'eſprit humain, & croit-on en perſuader les autres.

l. 2. c. 12.

Mais il faut faire juſtice à tout le monde, & reconnoître de bonne foi les vraies qualitez de l'eſprit de Montagne. Il avoit peu de memoire, encore moins de jugement, il eſt vrai : mais ces deux qualitez ne ſont point enſemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'eſprit. C'eſt la beauté, la vivacité, & l'étenduë de l'imagination, qui font paſſer pour bel eſprit. Le commun des hommes eſtime le brillant, & non pas le ſolide, parce que l'on aime davantage ce qui touche les ſens, que ce qui inſtruit la raiſon. Ainſi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'eſprit, on peut dire que Montagne avoit l'eſprit beau & fort extraordinaire. Ses idées ſont fauſſes, mais elles ſont belles. Ses expreſſions ſont irregulieres ou hardies, mais elles ſont agreables: ſes diſcours ſont mal raiſonnez, mais ils paroiſſent bien imaginez. On voit dans tout ſon Livre un caractere d'original, qui plaît infiniment : tout Copiſte qu'il eſt, il ne ſent point ſon Copiſte, & ſon imagination forte & hardie donne toûjours le tour d'original aux choſes qu'il coppie. Il a enfin ce qu'il eſt neceſſaire d'avoir pour plaire & pour impoſer ; & je penſe avoir montré ſuffiſamment, que ce n'eſt point en convainquant la raiſon qu'il ſe fait admirer de tant de gens, mais en leur gagnant le cœur par la vivacité toûjours victorieuſe de ſon imagination dominante.

CHAPITRE DERNIER.

I. *Des Sorciers par imagination, & des Loups garoux.* II. *Concluſion des deux prémiers Livres.*

LE plus étrange effet de la force de l'imagination, eſt la crainte déreglée de l'apparition des eſprits, des ſortileges, caracteres, charmes, des Lycantrophes ou Loups garoux, & généralement de toutes les choſes qui dépendent de la puiſſance imaginaire du démon.

Il n'y a rien de plus terrible, qui effarouche davantage l'eſprit, & qui produiſe dans le cerveau des veſtiges plus profonds, que l'idée d'une puiſſance inviſible à laquelle on ne peut reſiſter & qui ne penſe qu'à nous nuire. Tous les diſcours qui réveillent cette idée ſont toûjours écoutez avec crainte & avec curioſité. Les hommes s'attachant à tout ce qui eſt extraordinaire, ſe font un plaiſir bizarre de raconter ces hiſtoires ſurprenantes & prodigieuſes de la puiſſance & de la malice des Sorciers, à épouvanter les autres & à s'épouvanter eux mêmes. Ainſi il ne faut pas s'étonner ſi les Sorciers ſont ſi communs en certains païs, où la créance du ſabbat eſt trop enracinée; où tous les contes les plus extravagans des ſortileges ſont écoutez comme des hiſtoires autentiques; & où l'on brûle comme des Sorciers véritables les fous, & les viſionnaires dont l'imagination a été déreglée, autant par l'impreſſion de ces hiſtoires, que par la corruption de leur cœur.

Je ſcai bien qu'on trouvera à redire, que j'attribuë la plûpart des ſorcelleries à la force de l'imagination, parce que je ſçai que les hommes ai-

ment qu'on les faſſe craindre, qu'ils ſe fâchent contre ceux qui les veulent deſabuſer, & qu'ils reſſemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec reſpect, & qui exécutent fidellement les ordonnances des Medecins, qui leur pronoſtiquent des accidens funeſtes. Les ſuperſtitions ne ſe ruinent pas facilement, & on ne les attaque pas ſans trouver un grand nombre de deffenſeurs ; & cette inclination à croire aveuglément toutes les réveries des Démonographes que je tâche d'ôter, eſt produite & entretenuë par la même cauſe, qui rend les ſuperſtitieux opiniâtres, comme il eſt aſſez facile de le prouver. Toutesfois cela ne doit pas m'empêcher de décrire en peu de mots, comme je croi que de pareilles opinions s'établiſſent.

Un Paſtre dans ſa bergerie raconte aprés ſouper à ſa femme, & à ſes enfans les avantures du ſabbat. Comme il eſt perſuadé lui-même qu'il y a été, & que ſon imagination eſt moderément échauffée par les vapeurs du vin, il ne manque pas d'en parler d'une maniere forte & vive. Son éloquence naturelle étant donc accompagnée de la diſpoſition où eſt toute ſa famille, pour entendre parler d'un ſujet auſſi nouveau & auſſi effrayant, il n'eſt pas naturellement poſſible, que des imaginations auſſi foibles que le ſont celles des femmes & des enfans, ne demeurent perſuadées. C'eſt un mari, c'eſt un pere qui parle de ce qu'il a vû, de ce qu'il a fait : on l'aime, & on le reſpecte: pourquoi ne le croiroit-on pas ? Ce Paſtre le repete donc en differens jours. L'imagination de la mere & des enfans en reçoit peu à peu des traces plus profondes, ils s'y accoûtument, & enfin la curioſité les prend d'y aller. Ils ſe frottent, ils ſe couchent : leur imagination s'échauffe encore de cette diſpoſition de leur cœur, & les traces que

le Paſtre avoit formées dans leur cerveau, s'ouvrent aſſez pour leur faire juger dans le ſommeil comme préſentes toutes les choſes, dont il leur avoit fait la deſcription. Ils ſe levent, ils s'entredemandent, & s'entrediſent ce qu'ils ont vû. Ils ſe fortifient de cette ſorte les traces de leur viſion: & celui qui a l'imagination la plus forte perſuadant mieux les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'hiſtoire imaginaire du ſabbat. Voila donc des Sorciers achevez, que le Paſtre a fait, & ils en feront un jour beaucoup d'autres, ſi ayant l'imagination forte & vive, la crainte ne les retient pas de faire de pareilles hiſtoires.

Il s'eſt trouvé pluſieurs fois des Sorciers de bonne foi, qui diſoient généralement à tout le monde, qu'ils alloient au ſabbat, & qui en étoient ſi perſuadez, que quoi que pluſieurs perſonnes les veillaſſent, & les aſſuraſſent qu'ils n'étoient point ſortis du lit, ils ne pouvoient ſe rendre à leur témoignage.

Tout le monde ſçait que lorſque l'on fait des contes d'eſprits aux enfans, ils ne manquent preſque jamais d'en être effrayez, & qu'ils ne peuvent demeurer ſans lumiere & ſans compagnie. Parce qu'alors leur cerveau ne recevant point de traces de quelque objet préſent, celle, que le conte a formé dans leur cerveau, ſe r'ouvre, & ſe r'ouvre ſouvent avec aſſez de force pour leur repreſenter comme devant leurs yeux les eſprits qu'on leur a dépeints. Cependant on ne leur dit pas les choſes comme ſi elles étoient véritables: On ne leur parle pas avec le même air, que ſi on en étoit perſuadé; & peut-être qu'on le fait d'une maniere aſſez froide & aſſez languiſſante. Il ne faut donc pas s'étonner, qu'un homme qui croit avoir été au ſabbat, & qui par conſéquent en

parle avec un air & une contenance assurée, persuade facilement quelques personnes qui l'écoutent avec respect, de toutes les circonstances dont il fait la description ; & transmette ainsi dans leur imagination des traces pareilles à celles qui le trompent.

Quand les hommes nous parlent, ils gravent dans nôtre cerveau des traces pareilles à celles qu'ils ont. Lorsqu'ils en ont de profondes, ils nous parlent d'une maniere qui nous en grave de profondes : car ils ne peuvent parler, qu'ils ne nous rendent semblables à eux en quelque chose. Les enfans dans le sein de leurs meres ne voyent que ce que voyent leurs meres : mais quand ils sont venus au monde, ils imaginent peu de chose que leurs parens n'en soient la cause, puisque les hommes même les plus sages se conduisent plûtôt par l'imagination des autres, je veux dire par l'opinion & par la coûtume, que par les regles de la raison. Ainsi dans les lieux où l'on brûle les Sorciers, on ne voit autre chose, parce que dans les lieux où l'on les condamne au feu, on croit veritablement qu'ils le sont, & cette croyance se fortifie par les discours qu'on en tient. Que l'on cesse de les punir & qu'on les traitte comme des fous, & l'on verra qu'avec le tems ils ne seront plus Sorciers ; parce que ceux qui ne le sont que par imagination, qui sont certainement le plus grand nombre, deviendront comme les autres hommes.

Il est sans doute que les vrais Sorciers meritent la mort, & que ceux même qui ne le sont que par imagination ne doivent pas être regardez comme innocens, puisque pour l'ordinaire ces derniers ne sont tels, que parce qu'ils sont dans une disposition de cœur d'aller au sabbat, & qu'ils se sont frottez de quelque drogue pour venir à

Digitized by Google

bout de leur mal-heureux deſſein. Mais en puniſſant indifféremment tous ces criminels, la perſuaſion commune ſe fortifie, les Sorciers par imagination ſe multiplient, & ainſi une infinité de gens ſe perdent & ſe damnent. C'eſt donc avec raiſon que pluſieurs Parlemens ne puniſſent point les Sorciers: Il s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur reſſort: Et l'envie, la haine, & la malice des méchans ne peuvent ſe ſervir de ce prétexte pour accabler les innocens.

L'appréhenſion des loups-garoux, ou des hommes transformez en loups eſt encore une plaiſante penſée. Un homme par un effort déréglé de ſon imagination tombe dans cette folie, qu'il ſe croit devenir loup toutes les nuits. Ce déréglement de ſon eſprit ne manque pas de le diſpoſer à faire toutes les actions que font les loups, ou qu'il a oüi dire qu'ils faiſoient. Il ſort donc à minuit de ſa maiſon, il court les ruës, il ſe jette ſur quelque enfant s'il en rencontre, il le mord & le maltraite: & le peuple ſtupide, & ſuperſtitieux s'imagine qu'en effet ce fanatique devient loup, parce que ce mal-heureux le croit lui-même, & qu'il l'a dit en ſecret à quelques perſonnes qui n'ont pû s'en taire.

S'il étoit facile de former dans le cerveau les traces qui perſuadent aux hommes qu'ils ſont devenus loups, & ſi l'on pouvoit courir les ruës & faire tous les ravages que font ces miſerables loups garoux ſans avoir le cerveau entiérement bouleverſé, comme il eſt facile d'aller au ſabbat dans ſon lit & ſans ſe réveiller; ces belles Hiſtoires de transformations d'hommes en loups ne manqueroient pas de produire leur effet comme celles que l'on fait du ſabbat, & nous aurions autant de loups garoux que nous avons de Sorciers. Mais la perſuaſion qu'on eſt transformé en

loup ſuppoſe un bouleverſement de cerveau bien plus difficile à produire, que celui d'un homme qui croit ſeulement aller au ſabbat; c'eſt-à-dire qui croit voir la nuit des choſes qui ne ſont point, & qui étant réveillé ne peut diſtinguer ſes ſonges des pensées qu'il a euës pendant le jour.

C'eſt une choſe aſſez ordinaire à certaines perſonnes d'avoir la nuit des viſions ou des réves aſſez vifs, pour s'en reſſouvenir exactement lorſqu'ils ſont réveillez, quoique le ſujet de leur ſonge ne ſoit pas de ſoi fort effrayant: Ainſi il n'eſt pas difficile, que des gens ſe perſuadent d'avoir été au ſabbat, car il ſuffit pour cela, que leur cerveau conſerve les traces qui s'y ſont pendant le ſommeil.

La principale choſe qui nous empêche de prendre nos ſonges pour des réalitez eſt que nous ne pouvons lier nos ſonges avec les choſes que nous avons faites pendant la veille: car delà nous reconnoiſſons, que ce ne ſont que des ſonges. Or les Sorciers par imagination ne peuvent reconnoître par là, ſi leur ſabbat eſt un ſonge. Car ils ſçavent bien qu'ils n'y ont été que la nuit, & que le ſabbat ne ſe peut lier avec les autres choſes de la journée, mais cependant cela ne les détrompe pas. Et il n'eſt point encore néceſſaire, que les choſes que les Sorciers ont veuës au ſabbat gardent entr'elles un ordre naturel: car elles paroiſſent d'autant plus réelles, qu'il y a plus d'extravagance, & de confuſion dans leur ſuite. Il ſuffit donc ſeulement que les idées des choſes du ſabbat ſoient vives & effrayantes: ce qui ne peut manquer, ſi on conſidere qu'elles repreſentent des choſes nouvelles & extraordinaires.

Mais afin qu'un homme s'imagine qu'il eſt coq, chevre, loup, bœuf, il faut tant de choſes

que

que cela ne peut être ordinaire, quoique ces renverſemens d'eſprit arrivent quelquefois, ou par une punition divine; comme l'Ecriture le rapporte de Nabuchodonoſor, ou par un tranſport naturel de melancolie au cerveau, comme on en trouve des exemples dans les Auteurs de Medecine.

Encore que je ſois perſuadé, que les véritables Sorciers ſoient tres-rares, que le ſabbat ne ſoit qu'un ſonge, & que les Parlemens, qui renvoyent les accuſations des ſorcelleries, ſoient les plus équitables; cependant je ne doute point qu'il ne puiſſe y avoir des Sorciers, des charmes, des ſortileges, &c. & que le démon n'exerce quelquefois ſa malice ſur le hommes par la permiſſion particuliére de Dieu. Mais l'Ecriture-Sainte nous apprend, que le royaume de Satan eſt détruit: que l'Ange du Ciel a enchaîné, & enfermé le démon dans les abyſmes, d'où il ne ſera délié qu'à la fin du monde: que JESUS-CHRIST a dépoüillé ce fort armé, & que le tems eſt venu auquel le Prince du monde eſt chaſsé hors du monde.

Il avoit regné juſqu'à la venuë du Sauveur, & il regne mêmes, ſi on le veut, dans les lieux où le Sauveur n'eſt point connu: mais il n'a plus aucun droit, ni aucun pouvoir ſur ceux qui ſont regenerez en JESUS CHRIST; il ne peut mêmes les tenter, ſi Dieu ne le permet; & ſi Dieu le permet, c'eſt qu'ils peuvent le vaincre. C'eſt donc faire trop d'honneur au diable, que de rapporter des Hiſtoires comme des marques de ſa puiſſance, ainſi que font quelques nouveaux démonographes, puiſque ces Hiſtoires le rendent redoutable aux eſprits foibles.

Il faut mépriſer les démons comme on mépriſe les bourreaux: car c'eſt devant Dieu ſeul qu'il

faut trembler. C'eſt ſa ſeule puiſſance qu'il faut craindre. Il faut apprehender ſes jugemens & ſa colere, & ne pas l'irriter continuellement par le mépris de ſes Loix & de ſon Evangile. Il mérite bien qu'on l'écoute, lorſqu'il parle, ou lorſque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puiſſance du démon, il eſt ridicule de s'effraier & de ſe troubler Nôtre trouble fait honneur à nôtre ennemi. Il aime qu'on le reſpecte, & qu'on le craigne, & ſon orgueil ſe ſatisfait lorſque nôtre eſprit s'abbat devant lui.

II. *Concluſion des deux premiers Livres.*

Il eſt tems de finir ce ſecond Livre, & de faire remarquer par les choſes que l'on a dites, tant dans ce Livre que dans le précédent; que toutes les penſées que l'ame a par le corps ou par dépendance du corps, ſont toutes pour le corps: qu'elles ſont toutes fauſſes ou obſcures: qu'elles ne ſervent qu'à nous unir aux biens ſenſibles, & à toutes les choſes qui nous peuvent procurer ces biens; & que cette union nous engage dans des erreurs infinies, & dans de tres grandes miséres que nous ne ſentons pas toûjours, de même que nous ne connoiſſons pas les erreurs qui les ont causées.

Il n'y a rien de ſenſible à qui nous ſoyons fortement unis, dont nous puiſſions recevoir quelque avantage, ou quelque ſecours conſiderable pour la connoiſſance de la vérité, & pour la poſſeſſion du vrai bien: & nous en recevons au contraire des impreſſions violentes, qui nous aſſujettiſſent à la vanité & au menſonge. Mais cependant ces impreſſions nous ſont fort utiles pour la conſervation de nôtre vie. Voici l'exemple le plus remarquable.

De l'union, que nous avons euë avec nos meres dans leur ſein, laquelle eſt la plus étroite que

nous puiſſions avoir avec les hommes, nous en avons reçeu les plus grands maux ; ſçavoir le peché & la concupiſcence qui ſont l'origine de toutes nos miſéres. Il falloit cependant pour la conformation de nôtre corps, que cette union fût auſſi étroite qu'elle a été.

A cette union qui a été rompuë par nôtre naiſſance une autre a ſuccedé, par laquelle les enfans tiennent à leurs parens & à leurs nourrices. Cette ſeconde union n'a pas été ſi étroite que la premiére, auſſi nous a-t-elle fait moins de mal. Elle nous a ſeulement obligé à croire, & à vouloir imiter nos parens & nos nourrices en toutes choſes. Il eſt viſible, que cette ſeconde union nous étoit encore néceſſaire, non comme la premiére pour la conformation de nôtre corps, mais pour ſa conſervation ; pour la connoiſſance de toutes les choſes qui peuvent y être utiles,& pour la diſpoſition du corps & les mouvemens néceſſaires pour les acquerir.

Enfin l'union que nous avons encore preſentement avec tous les hommes ne laiſſe pas de nous faire beaucoup de mal, quoiqu'elle ne ſoit pas ſi étroite, parce qu'elle eſt moins néceſſaire à la conſervation de nôtre corps. Car c'eſt à cauſe de cette union,que nous vivons d'opinion, que nous eſtimons & que nous aimons tout ce qu'on aime & ce qu'on eſtime dans le monde, malgré les remors de nôtre conſcience, & les véritables idées que nous avons des choſes. Remarquez ſeulement que je ne parle pas ici de l'union, que nous avons avec l'eſprit des autres hommes ; car nous en pouvons peut-être recevoir quelque inſtruction ; je parle ſeulement de l'union ſenſible, qui eſt entre nôtre imagination, & l'air & la maniére de ceux qui nous parlent. Voilà comment toutes les penſées que nous avons par dépendance

du corps, ſont toutes fauſſes, & d'autant plus dangereuſes pour nôtre ame, qu'elles ſont plus utiles à nôtre corps.

Ainſi tâchons de nous délivrer peu-à-peu des illuſions de nos ſens, des impreſſions de nôtre imagination, & de celle des autres hommes ſur nôtre eſprit. Rejettons avec ſoin toutes les idées confuſes, que nous avons par la dépendance où nous ſommes de nôtre corps: & n'admettons que les idées claires & évidentes que l'eſprit reçoit ſans ce rapport, par l'union qu'il a néceſſairement avec le Verbe, ou la ſageſſe & la vérité éternelle, comme nous expliquerons dans le Livre ſuivant qui eſt de l'entendement ou de l'eſprit pur.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE TROISIE'ME.

DE L'ENTENDEMENT ou de l'eſprit pur.

LE ſujet de ce troiſiéme Traité eſt un peu ſec & ſterile. On y examine l'eſprit conſideré en lui-même, & ſans aucun rapport au corps, afin de reconnoître les foibleſſes qui lui ſont propres, & les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. Les ſens & l'imagination ſont des ſources fécondes & inépuiſables d'égaremens & de bévuës; mais l'eſprit agiſſant par lui-même n'y eſt pas ſi ſujet. On avoit de la peine à finir les deux Traitez précedens: on a eû de la peine à commencer celui-ci. Ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe dire aſſez de choſes ſur la nature ou les propriétez de l'eſprit; mais c'eſt qu'on ne recher-

che pas tant ici ſa nature, que ſes foibleſſes & ſes erreurs. Il ne faut donc pas s'étonner, ſi ce Traité n'eſt pas ſi ample, & s'il ne découvre pas tant d'erreurs que ceux qui l'ont précedé. Il ne faut pas auſſi ſe plaindre s'il eſt un peu ſec, abſtrait, & appliquant. On ne peut pas toûjours en parlant remuer les ſens & l'imagination des autres ; & même on ne le doit pas toûjours faire. Quand un ſujet eſt abſtrait, on ne peut gueres le rendre ſenſible ſans l'obſcurcir : il ſuffit qu'on parle clairement, & qu'on le rende intelligible. Il n'y a rien de ſi injuſte que les plaintes ordinaires de ceux qui veulent tout ſçavoir, & qui ne veulent s'appliquer à rien. Ils ſe fâchent lorſqu'on les prie de ſe rendre attentifs. Ils veulent qu'on les touche toûjours, qu'on flatte inceſſamment leurs ſens & leurs paſſions. Mais quoi ? nous reconnoiſſons nôtre impuiſſance à les ſatisfaire. Ceux qui font des Romans & des Comedies ſont obligez de plaire & de rendre attentifs : pour nous, c'eſt aſſez ſi nous pouvons inſtruire ceux même qui font effort pour ſe rendre attentifs.

CHAPITRE I.

I. *La penſée ſeule eſt eſſentielle à l'eſprit. Sentir & imaginer n'en ſont que des modifications.* II. *Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont nôtre ame eſt capable.* III. *Elles ſont différentes de nôtre connoiſſance & de nôtre amour, & même elles n'en ſont pas toûjours des ſuites.*

LEs erreurs des ſens & de l'imagination ſe tirent de la nature & de la conſtitution du

corps, & elles ſe découvrent en conſiderant la dépendance que l'ame a de lui : mais celles de l'entendement pur ne ſe tirent que de la nature de l'eſprit même, & des idées qui lui ſont néceſſaires pour connoître les choſes. Ainſi il ſera néceſſaire de nous arrêter dans ce Livre à la conſideration de la nature de l'eſprit, & des idées intellectuelles, pour pénétrer les cauſes des erreurs de l'entendement pur.

Nous parlerons premiérement de l'eſprit ſelon ce qu'il eſt en lui-même, & ſans aucun rapport au corps auquel il eſt uni ; de ſorte que ce que nous en dirons ſe pourroit dire des pures intelligences, & à plus forte raiſon de ce que nous appellons ici entendement pur ; car par ce mot *entendement pur*, nous ne prétendons deſigner que la faculté qu'a l'eſprit de connoître les objets de dehors, ſans en former d'images corporelles dans le cerveau pour les repreſenter. Nous traiterons enſuite des idées intellectuelles, par le moyen deſquelles l'entendement pur apperçoit les choſes qui ſont au dehors.

I.
La penſée ſeule eſt eſſentielle à l'eſprit. Sentir & imaginer n'en ſont que des modifications.

Je ne croi pas qu'on puiſſe douter aprés y avoir pensé ſerieuſement, que * l'eſſence de l'eſprit ne conſiſte que dans la penſée, de même que l'eſſence de la matiére ne conſiſte que dans l'étenduë ; & que ſelon les différentes modifications de la penſée, l'eſprit eſt tantôt voulant, tantôt imaginant, ou enfin qu'il a pluſieurs autres formes particuliéres ; de même que ſelon les différentes modifications de l'étenduë, la matiére eſt tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particuliéres.

* *par l'eſſence d'une choſe j'entens ce que l'on conçoit de premier dans cette choſe, dont dépendent toutes les modifications que l'on y remarque.*

J'avertis ſeulement que par ce mot *penſée*, je n'entens point ici les modifications particuliéres de l'ame, c'eſt-à-dire telle ou telle penſée ; mais ce qui peut-être telle ou telle penſée : de même que par l'étenduë l'on n'entend pas une telle ou telle étenduë, comme la ronde ou la quarrée, mais l'étenduë capable de toutes ſortes de modifications ou de figures. Et cette comparaiſon ne peut faire de peine, que parce que l'on n'a pas une idée claire de la penſée, comme celle que l'on a de l'étenduë ; car on ne connoît la penſée que par ſentiment interieur ou par conſcience, ainſi que je l'explique plus bas.

Seconde partie de l'eſprit pur. ch. 7.

Je ne croi pas auſſi qu'il ſoit poſſible de concevoir un eſprit qui ne penſe pas, quoiqu'il ſoit fort facile d'en concevoir un qui ne ſente point, qui n'imagine point, & même qui ne veüille point ; de même qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir une matiére, qui ne ſoit pas étenduë, quoi qu'il ſoit aſſez facile d'en concevoir une, qui ne ſoit ni terre ni metal, ni quarrée ni ronde, & qui même ne ſoit point en mouvement. D'où il faut conclure, que comme il ſe peut faire qu'il y ait de la matiére, qui ne ſoit ni terre ni metal, ni quarrée ni ronde, ni même en mouvement : il ſe peut faire auſſi qu'un eſprit ne ſente ni chaud ni froid, ni joie ni triſteſſe, n'imagine rien, & mêmes ne veüille rien ; de ſorte que toutes ces choſes ne lui ſont point eſſentielles. La penſée toute ſeule eſt donc l'eſſence de l'eſprit, ainſi que l'étenduë toute ſeule eſt l'eſſence de la matiére.

Mais de même que ſi la matiére ou l'étenduë étoit ſans mouvement, elle ſeroit entiérement inutile, & incapable de cette varieté de formes pour laquelle elle eſt faite ; & qu'il n'eſt pas

Poſſible de concevoir, qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la ſorte : ainſi, ſi un eſprit ou la pensée étoit ſans volonté, il eſt clair qu'elle ſeroit tout-à-fait inutile, puiſque cet eſprit ne ſe porteroit à rien de ce qu'il appercevroit, & qu'il n'aimeroit point le bien pour lequel il eſt fait ; en ſorte qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la ſorte. Mais cependant, comme le mouvement n'eſt pas de l'eſſence de la matiére, puiſqu'il ſuppoſe de l'étenduë : ainſi il n'eſt pas de l'eſſence de l'eſprit de vouloir, puiſque vouloir ſuppoſe la perception.

La pensée toute ſeule eſt donc proprement ce qui conſtituë l'eſſence de l'eſprit ; & les différentes maniéres de penſer, comme ſentir & imaginer, ne ſont que les modifications dont il eſt capable, & dont il n'eſt pas toûjours modifié : mais vouloir eſt une proprieté qui l'accompagne toûjours, quoiqu'il ſoit uni à un corps, ou qu'il en ſoit ſéparé ; laquelle cependant ne lui eſt pas eſſentielle, puiſqu'elle ſuppoſe la pensée.

Je ne prétens pas toutesfois que la puiſſance de vouloir ſoit ſéparable de l'eſprit, quoiqu'elle ne lui ſoit pas eſſentielle ; comme la capacité du mouvement n'eſt pas ſéparable de la matiére, quoiqu'elle ne lui ſoit pas eſſentielle. Car de même qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir une matiére qu'on ne puiſſe mouvoir ; auſſi n'eſt-il pas poſſible de concevoir un eſprit qui ne puiſſe vouloir, je veux dire, qui ne ſoit capable de quelque inclination naturelle. Mais auſſi comme l'on conçoit que la matiére peut exiſter ſans aucun mouvement, on conçoit de même que l'eſprit peut-être ſans aucune impreſſion de l'Auteur de la Nature vers le bien, & par conſéquent ſans volonté : car la volonté n'eſt autre choſe que

l'impreſſion de l'Auteur de la Nature, qui nous porte vers le bien en général, ainſi que nous avons expliqué plus au long dans le premier Chapitre du Traitté des ſens.

II. Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont noſtre ame eſt capable.

Ce que nous avons dit dans ce Traité des ſens, & ce que nous venons de dire de la nature de l'eſprit, ne ſuppoſe pas que nous connoiſſions toutes les choſes dont il eſt capable; nous ne faiſons point de pareilles ſuppoſitions : nous croyons au contraire, qu'il y a dans l'eſprit une capacité pour recevoir ſucceſſivement des modifications infinies que le même eſprit ne connoit pas.

La moindre partie de la matiére eſt capable de recevoir une figure de trois, de ſix, de dix, de dix mille côtez, enfin la circulaire, & l'elliptique que l'on peut conſiderer comme des figures d'un nombre infini d'angles & de côtez. Il y a un nombre infini de différentes eſpéces de chacune de ces figures; un nombre infini de triangles de différente eſpéce, encore plus de figures de quatre, de ſix, de dix, de dix mille côtez, & de polygones infinis. Car le cercle, l'ellipſe, & généralement toute figure reguliere, ou irreguliere curviligne, ſe peut conſiderer comme un polygone infini : l'ellipſe, par exemple, comme un polygone infini, mais dont les angles, ou les côtez ſont inégaux, étans plus grands vers le petit diametre que vers le grand, & ainſi des autres polygones infinis plus compoſez & plus irreguliers.

Un ſimple morceau de cire eſt donc capable d'un nombre infini, ou plûtôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul eſprit ne peut comprendre. Quelle raiſon donc de s'imaginer que l'ame qui eſt beaucoup plus noble que le corps, ne ſoit capable que des

ſeules modifications qu'elle a effectivement éprouvées.

Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur ; ſi nous n'avions jamais vû ni couleur ni lumiére ; enfin ſi nous étions à l'égard de toutes choſes comme des aveugles & comme des ſourds à l'égard des couleurs & des ſons ; aurions-nous raiſon de conclure, que nous ne ſerions pas capables de toutes les ſenſations que nous avons des objets, leſquelles ſenſations ne ſont que des modifications de nôtre ame, comme nous avons prouvé dans le Traitté des Sens.

Il faut donc demeurer d'accord, que la capacité qu'a l'ame de recevoir différentes modifications, eſt vrai-ſemblablement plus grande que ſa capacité de concevoir ; je veux dire, qu'ainſi que l'eſprit ne peut épuiſer, ni comprendre toutes les figures dont la matiére eſt capable, il ne peut auſſi comprendre toutes les différentes modifications, que la puiſſante main de Dieu peut produire dans l'ame, quand même il connoîtroit auſſi diſtinctement ſa capacité, qu'il connoît celle de la matiére: ce qui n'eſt pas vrai, pour les raiſons que je diray au Chapitre VII. de la ſeconde partie de ce Livre.

Si nôtre ame ici bas ne reçoit que tres-peu de modifications, c'eſt qu'elle eſt unie à un corps & qu'elle dépend de lui en beaucoup de choſes. Toutes ſes ſenſations ſe rapportent à lui, & comme elle ne joüit point de Dieu, elle n'a aucune des modifications que cette joüiſſance doit produire. La matiére dont nôtre corps eſt composé, n'eſt capable que de tres-peu de modifications dans le tems de nôtre vie. Cette matiére ne peut ſe réſoudre en terre & en vapeur qu'aprés nôtre mort. Elle ne peut devenir air, feu, diamant, metal ; elle ne peut devenir ronde, quarrée,

triangulaire : Il faut qu'elle ſoit chair, & qu'elle ait la figure d'un homme, afin que l'ame y ſoit unie. Il en eſt de même de nôtre ame : Il eſt néceſſaire qu'elle ait les ſenſations de chaleur, de froideur, de couleur, de lumiére, des ſons, des odeurs, des ſaveurs, & pluſieurs autres modifications, par le moyen deſquelles elle demeure unie à ſon corps. Toutes ſes ſenſations l'appliquent à la conſervation de ſa machine. Elles l'agitent, & l'effrayent dés que le moindre reſſort ſe débande, ou ſe rompt, & ainſi il faut que l'ame y ſoit ſujette, tant que ſon corps ſera ſujet à la corruption. Mais lorſqu'il ſera revêtu de l'immortalité, & que nous ne craindrons plus la diſſolution de ſes parties, il eſt raiſonnable de croire, qu'elle ne ſera plus touchée de ces ſenſations incommodes que nous ſentons malgré nous ; mais d'une infinité d'autres toutes différentes, qui paſſent tout ſentiment, dignes de la grandeur & de la bonté du Dieu que nous poſſederons, deſquelles enfin nous n'avons preſentement aucune idée.

C'eſt donc ſans raiſon que l'on s'imagine pénétrer de telle ſorte la nature de l'ame, que l'on ait droit d'aſſûrer, qu'elle n'eſt capable que de connoiſſance & que d'amour. Ceux qui attribuënt leurs ſenſations aux objets de dehors, ou à leurs propre corps, & qui prétendent que leurs paſſions ſont dans leur cœur, ont quelque raiſon de l'aſſurer : Car en effet ſi on retranche de l'ame toutes ſes paſſions & ſes ſenſations, tout ce qu'on y reconnoit de reſte n'eſt plus qu'une ſuitte de la connoiſſance & de l'amour. Mais je ne conçois pas, comment ceux qui ſont revenus de ces illuſions de nos ſens, ſe peuvent perſuader que toutes nos ſenſations & toutes nos paſſions ne ſont que connoiſſance & qu'amour, je veux dire des eſ-

peces de jugemens confus ; que l'ame porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Je ne conçois pas comment-on peut dire que la lumiére, les couleurs, les odeurs, &c. ſoient des jugemens de l'ame : car il me ſemble au contraire que j'apperçois diſtinctement que la lumiére, les couleurs, les odeurs, & les autres ſenſations ſont toute autre choſe.

Mais choiſiſſons des ſenſations plus vives & qui appliquent davantage l'eſprit ; Examinons ce que ces perſonnes diſent de la douleur, ou du plaiſir. Ils veulent aprés pluſieurs * Anteurs tres-conſiderables, que ces ſentimens ne ſoient que des ſuites de la faculté que nous avons de connoitre & de vouloir ; & que la douleur par exemple ne ſoit que le chagrin, l'oppoſition, & l'éloignement qu'a la volonté pour les choſes, qu'elle connoit être nuiſibles au corps qu'elle aime. Mais il me paroît évident que c'eſt confondre la douleur avec la triſteſſe, & que tant s'en faut que la douleur ſoit une ſuite de la connoiſſance de l'eſprit & de l'action de la volonté, qu'au contraire elle précéde l'une & l'autre.

*S. Aug. liv. 6. de Muſica Deſcartes dans ſon homme, &c.

Si par exemple, on mettoit un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort, ou qui ſe chauffe les mains derriere le dos ; Je ne croi pas qu'on puiſſe dire avec quelque vrai-ſemblance, que cet homme connoîtroit d'abord qu'il ſe paſſeroit dans ſa main quelques mouvemens contraires à la bonne conſtitution de ſon corps, qu'enſuite ſa volonté s'y oppoſeroit, & que ſa douleur ſeroit une ſuite de cette connoiſſance de ſon eſprit & de cette oppoſition de ſa volonté. Il me ſemble au contraire, qu'il eſt indubitable que la premiére choſe que cette homme appercevroit, lorſque le charbon lui toucheroit la main, ſeroit la douleur ; & que cette connoiſ-

ſance de l'eſprit, & cette oppoſition de la volonté ne ſont que des ſuites de la douleur; quoiqu'elles ſoient véritablement la cauſe de la triſteſſe qui la ſuivroit.

Mais il y a bien de la différence entre cette douleur, & la triſteſſe qui ſuivroit. La douleur eſt la premiére choſe que l'ame ſente; elle n'eſt précedée d'aucune connoiſſance; & elle ne peut jamais être agréable par elle-même. Au contraire la triſteſſe eſt la derniére choſe que l'ame ſente; elle eſt toûjours précedée de la connoiſſance; & elle eſt toûjours tres-agréable par elle-même. Cela paroit aſſez par le plaiſir qui accompagne la triſteſſe, dont on eſt touché aux funeſtes repreſentations des theatres, car ce plaiſir augmente avec la triſteſſe: mais le plaiſir n'augmente jamais avec la douleur. Les Comediens qui ne ſongent qu'à divertir le monde, ſçavent bien qu'il ne faut point enſanglanter le theatre, parce que la vûë ſenſible d'un meurtre quoique feint, ſeroit trop terrible pour être agréable: mais ils n'apprehendent jamais de toucher les aſſiſtans d'une trop grande triſteſſe; parce qu'en effet la triſteſſe eſt toûjours agréable, loſqu'il y a raiſon d'en être touché. Il y a donc une différence eſſentielle entre la triſteſſe & la douleur, & l'on ne peut pas dire que cette derniere modification de l'ame ne ſoit autre choſe qu'une connoiſſance de l'eſprit jointe à une oppoſition de la volonté.

Pour toutes les autres ſenſations, comme ſont les odeurs, les ſaveurs, les ſons, les couleurs, la plûpart des hommes ne penſent pas qu'elles ſoient des modifications de leur ame. Ils jugent au contraire qu'elles ſont répanduës ſur les objets; ou tout au moins, qu'elles ne ſont dans l'ame que comme l'idée d'un quaré & d'un rond,

c'eſt-à-dire qu'elles ſont unies à l'ame, mais qu'elles n'en ſont pas des modifications : & ils en jugent ainſi, à cauſe qu'elles ne les touchent pas beaucoup, comme j'ai fait voir en expliquant les erreurs des ſens.

On croit donc qu'il faut tomber d'accord, qu'on ne connoît pas toutes les modifications dont l'ame eſt capable ; & qu'outre celles qu'elle a par les organes des ſens, il ſe peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées, & qu'elle n'éprouvera qu'apres qu'elle ſera délivrée de la captivité de ſon corps.

Mais cependant il faut que l'on avouë, que de même que la matiere n'eſt capable d'une infinité de differentes configurations, qu'à cauſe de ſon étenduë ; l'ame auſſi n'eſt capable de differentes modifications, que parce qu'elle penſe : Car il eſt viſible, que l'ame ne ſeroit pas capable des modifications de plaiſir, de douleur, ni de toutes les autres qui ſont indifferentes, ſi elle n'étoit capable de perception.

Il nous ſuffit donc de ſçavoir, que le principe de toutes ces choſes, c'eſt la penſée. Si l'on veut même qu'il y ait quelque choſe dans l'ame qui précede la penſée, je n'en veux point diſputer. Mais comme je ſuis ſûr que perſonne n'a de connoiſſance de ſon ame que par la penſée, ou par le ſentiment interieur de tout ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit ; je ſuis aſſuré auſſi, que ſi quelqu'un veut raiſonner ſur la nature de l'ame, il ne doit conſulter que ce ſentiment interieur, qui le repreſente ſans ceſſe à lui même tel qu'il eſt, & ne pas s'imaginer contre ſa propre conſcience que l'ame eſt un feu inviſible, un air ſubtil, une harmonie ou autre choſe ſemblable.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

I. *L'Eſprit étant borné, ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.* II. *Sa limitation eſt l'origine de beaucoup d'erreurs.* III. *Et principalement des hereſies.* IV. *Il faut ſoûmettre l'eſprit à la foy.*

I. *L'eſprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.*

CE qu'on trouve donc d'abord dans la penſée de l'homme, c'eſt qu elle eſt tres-limitée, d'où l'on peut tirer deux conſéquences de tres-grande importance. La premiére que l'ame ne peut connoître les êtres infinis. La ſeconde, qu'elle ne peut connoître diſtinctement pluſieurs choſes à la fois. Car de même qu'un morceau de cire n'eſt pas capable d'avoir en même tems une infinité de figures différentes ; ainſi l'ame n'eſt pas capable d'avoir en même tems la connoiſſance d'une infinité de choſes. Et de même auſſi qu'un morceau de cire ne peut être quarré & rond dans le même tems, mais ſeulement moitié quarré & moitié rond ; & que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en ſeront d'autant moins parfaites & diſtinctes : ainſi l'ame ne peut appercevoir pluſieurs choſes à la fois, & ſes penſées ſont d'autant plus confuſes qu'elles ſont en plus grand nombre.

Enfin de méme qu'un morceau de cire qui auroit mille côtez, & dans chaque côté une figure différente, ne ſeroit ni quarré, ni rond, ni ovale, & qu'on ne pourroit dire de quelle figure il ſeroit: ainſi, il arrive quelquefois qu'on a un ſi grand nombre de penſées différentes, qu'on s'imagine que l'on ne penſe à rien. Cela paroit dans ceux qui s'évanoüiſſent : Les eſprits animaux tournoyant irrégulierement dans leur cerveau, réveil-

lent un ſi grand nombre de traces, qu'ils n'en ouvrent pas une ſuffiſamment, pour exciter dans l'eſprit une ſenſation particuliere, ou une idée diſtincte: de ſorte que ces perſonnes ſentent un ſi grand nombre de choſes à la fois, qu'ils ne ſentent rien de diſtinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien ſenti.

Ce n'eſt pas que quelquefois on ne s'évanoüiſſe faute d'eſprits animaux: mais alors l'ame n'ayant que des penſées de pure intellection, qui ne laiſſent point de traces dans le cerveau, on ne s'en ſouvient point aprés que l'on eſt revenu, & c'eſt ce qui fait croire qu'on n'a penſé à rien. J'ay dit cecy en paſſant, pour montrer qu'on a tort de croire que l'ame ne penſe pas toûjours, à cauſe qu'on s'imagine quelquefois qu'on ne penſe à rien.

II. *La Limitation de l'eſprit eſt l'origine de beaucoup d'erreurs.*

Toutes les perſonnes qui font un peu de reflexion ſur leurs propres penſées, ont aſſez d'expérience de ce que nous venons de dire, ſçavoir, que l'eſprit ne peut pas s'appliquer à pluſieurs choſes à la fois, & à plus forte raiſon, qu'il ne peut pas penetrer l'infini. Cependant je ne ſçay par quel caprice des perſonnes qui n'ignorent pas cecy, s'occupent davantage à mediter ſur des objets infinis, & ſur des queſtions qui demandent une capacité d'eſprit infinie, que ſur d'autres qui ſont de la portée de leur eſprit; & pourquoi encore il s'en trouve un ſi grand nombre d'autres, qui voulant ſçavoir toutes choſes, s'appliquent à tant de ſciences en même tems qu'ils ne font que ſe confondre l'eſprit, & le rendre incapable de quelque ſcience veritable.

Combien y a-t-il de gens qui veulent comprendre la diviſibilité de la matiere à l'infini, & comment il ſe peut faire, qu'un petit grain de ſable contienne autant de parties que toute la terre;

quoique plus petites à proportion ? Combien forme-t-on de queſtions, qui ne ſe reſoudront jamais ſur ce ſujet, & ſur beaucoup d'autres matieres qui renferment quelque choſe d'infini, deſquelles on veut trouver la ſolution dans ſon eſprit ? On s'y applique, on s'y échauffe ; mais enfin tout ce que l'on y gagne, c'eſt que l'on s'entête de quelque extravagance & de quelque erreur.

N'eſt-ce pas une choſe plaiſante de voir des gens, qui nient la diviſibilité de la matiere à l'infini, pour cela ſeul qu'ils ne la peuvent comprendre, quoiqu'ils comprennent fort bien les demonſtrations qui la prouvent ; & cela dans le même tems qu'ils confeſſent de bouche, que l'eſprit de l'homme ne peut pas connoître l'infini. Car les preuves qui montrent que la matiere eſt diviſible à l'infini, ſont demonſtratives s'il en fut jamais ; ils les reconnoiſſent même pour telles, quand ils les conſidérent avec attention. Mais cela ſuppoſé, ſi on leur fait des objections qu'ils ne puiſſent réſoudre, leur eſprit ſe détournant de l'évidence qu'ils viennent d'appercevoir, ils commencent d'en douter. Ils s'occupent fortement de l'objection, qu'ils ne peuvent reſoudre ; ils inventent quelque diſtinction frivole contre les démonſtrations de la diviſibilité à l'infini ; & ils concluent enfin qu'ils s'y étoient trompez, & que tout le monde s'y trompe. Ils embraſſent enſuitte l'opinion contraire. Ils la défendent par des points enflez, & par de ſemblables extravagances, que l'imagination ne manque jamais de fournir. Mais ils ne tombent dans ces égaremens, que parce qu'ils ne ſont pas interieurement convaincus que l'eſprit de l'homme eſt fini ; qu'il n'eſt pas neceſſaire qu'il comprenne la diviſibilité de la matiere à l'infini, afin qu'ils la croyent ; & que toutes les objections qu'on ne peut reſoudre qu'en la

comprenant, ſont des objections qu'il eſt impoſſible de reſoudre.

Si les hommes ne s'arrêtoient qu'à de pareilles queſtions, on n'auroit pas ſujet de s'en mettre beaucoup en peine ; parce que s'il y en a quelques-uns qui ſe préoccupent de quelques erreurs, ce ſont des erreurs de peu de conſéquence. Pour les autres, ils n'ont pas tout à fait perdu leur tems, en penſant à des choſes qu'ils n'ont pû comprendre : car ils ſe ſont au moins convaincus par experience de la foibleſſe de leur eſprit. Il eſt bon, dit un Auteur fort judicieux, de fatiguer l'eſprit à ces ſortes de ſubtilitez, afin de domter ſa préſomption, & lui ôter la hardieſſe d'oppoſer jamais ſes foibles lumieres aux véritez que l'Egliſe lui propoſe, ſous pretexte qu'il ne les peut pas compreudre. Car puiſque toute la vigueur de l'eſprit des hommes eſt contrainte de ſuccomber au plus petit atome de la matiere, & d'avoüer qu'il voit clairement qu'il eſt infiniment diviſible, ſans pouvoir comprendre, comment cela ſe peut faire : n'eſt-ce pas pecher viſiblement contre la raiſon, que de refuſer de croire les effets merveilleux de la Toute-puiſſance de Dieu, qui eſt d'elle-même incomprehenſible, par cette raiſon que nôtre eſprit ne les peut comprendre. L'Art de penſer.

III.
Et principalement des hereſies.

L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plûtôt l'inadvertance où l'on eſt de la limitation & de la foibleſſe de l'eſprit de l'homme, & par conſéquent de ſon incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque choſe de l'infini, c'eſt l'hereſie. Il ſe trouve, ce ſemble, en ce tems cy plus qu'en aucun autre, un fort grand nombre de gens qui ſe font une Theologie particuliere, qui n'eſt fondée que ſur leur propre eſprit, & ſur la foibleſſe na-

turelle de la raiſon ; parce qu'ils ne veulent croire que ce qu'ils comprennent dans les choſes mêmes qui ne ſont point ſoûmiſes à la raiſon.

Les Sociniens ne peuvent comprendre les Myſteres de la Trinité, ni de l'Incarnation : Cela leur ſuffit pour ne les pas croire, & même pour dire d'un air fier & libertin de ceux qui les croyent, que ce ſont des gens nez pour l'eſclavage. Un Calviniſte ne peut concevoir comment il ſe peut faire que le corps de JESUS-CHRIST ſoit réellement preſent au Sacrement de l'Autel, dans le même tems qu'il eſt dans le Ciel : & de là il croit avoir raiſon de conclure que cela ne ſe peut faire, comme s'il comprenoit parfaitement juſqu'où peut aller la puiſſance de Dieu.

Un homme mêmes qui ſçait manifeſtement qu'il eſt libre, s'il s'échauffe fort la teſte pour tâcher d'accorder la ſcience de Dieu & ſes decrets avec ſa liberté, il ſera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croyent point que les hommes ſoient libres ; parce que ne pouvant concevoir que la Providence de Dieu puiſſe ſubſiſter avec la liberté de l'homme, & le reſpect qu'il aura pour la Religion l'empéchant de nier la Providence, il ſe croira contraint d'ôter la liberté aux hommes ; parce que ne faiſant pas reflexion ſur la foibleſſe de ſon eſprit, il s'imaginera pouvoir penetrer les moyens que Dieu a pour accorder ces deux choſes.

Mais les heretiques ne ſont pas les ſeuls qui manquent d'attention pour conſiderer la foibleſſe de leur eſprit, & qui lui donnent trop de liberté pour juger des choſes qui ne lui ſont pas ſoûmiſes : preſque tous les hommes ont ce défaut, & principalement quelques Theologiens des der-

miers ſiecles. Car on pourroit peut-être dire, que quelques-uns d'eux employent ſi ſouvent des raiſonnemens humains, pour prouver, ou pour expliquer des choſes qui ſont au deſſus de la raiſon, quoi qu'ils le faſſent avec bonne intention, & pour deffendre la Religion contre les heretiques, qu'ils donnent ſouvent occaſion à ces mêmes heretiques de demeurer obſtinément attachez à leurs erreurs, & de traiter les myſteres de la foi comme des opinions humaines.

L'agitation de l'eſprit & les ſubtilitez de l'école ne ſervent pas à faire connoître aux hommes leur foibleſſe, & ne leur donnent pas toûjours cet eſprit de ſoûmiſſion, qui leur eſt ſi neceſſaire pour ſe rendre avec humilité aux déciſions de l'Egliſe: au contraire toutes ces choſes peuvent exciter en eux leur orgueil ſecret, elles peuvent les porter à faire uſage de leur eſprit, & à ſe former ainſi une Religion conforme à ſa capacité. Auſſi ne voit-on pas que les heretiques ſe rendent aux argumens Philoſophiques, & que la lecture des livres qui ſont purement Scholaſtiques en la maniere dont nous parlons, leur faſſe reconnoître & condamner leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous les jours qu'ils prennent occaſion de la foibleſſe des raiſonnemens de quelques-uns, pour tourner en raillerie les myſteres les plus ſacrez de nôtre Religion, qui dans la vérité ne ſont point établis ſur toutes ces raiſons & explications humaines, mais ſeulement ſur l'autorité de la parole de Dieu écrite ou non écrite.

En effet la raiſon humaine ne nous fait point comprendre, qu'il y a un Dieu en trois perſonnes; que le corps de JESUS-CHRIST ſoit réellement dans l'Euchariſtie; & comment il ſe peut faire que l'homme ſoit libre, quoi que Dieu ſçache de toute éternité toutes les actions qu'il

ſera. Les raiſons qu'on apporte pour prouver & pour expliquer ces choſes, ſont des raiſons qui ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre avec ſimplicité & ſans examen ; mais elles ſemblent ſouvent extravagantes à ceux qui les veulent combattre, & qui ne tombent pas d'accord du fond de la choſe. On peut dire au contraire, que les objections que l'on forme contre les ſaints myſteres, & principalement contre celui de la Trinité ſont ſi fortes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner des ſolutions claires, évidentes, & qui ne choquent en rien nôtre foible raiſon, parce qu'en effet ces myſteres ſont incomprehenſibles.

Le meilleur moïen de convertir les heretiques n'eſt donc pas de les accoûtumer à faire uſage de leur eſprit, en ne leur apportant que des argumens incertains tirez de la pure Philoſophie, parce que les choſes dont on veut les inſtruire ne ſont pas ſoûmiſes à la raiſon. Il n'eſt pas même toûjours à propos de ſe ſervir de ces raiſonnemens dans des choſes, qui peuvent en eſtre prouvées auſſi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'ame, le peché originel, la neceſſité de la grace, le deſordre de la nature & quelques autres; de peûr que leur eſprit ayant une fois goûté l'évidence des raiſons dans ces queſtions, ne veüille point ſe ſoumettre à celles qui ne ſe peuvent prouver que par la tradition. Il faut au contraire les obliger à ſe défaire de leur eſprit propre, en leur faiſant ſentir ſa foibleſſe, ſa limitation, & ſa diſproportion avec nos myſteres : & quand l'orgüeil de leur eſprit ſera abbatu, il ſera facile de les faire entrer dans les ſentimens de l'Egliſe, en leur repreſentant ſon autorité, ou en leur expliquant la tradition de tous les ſiecles s'ils en ſont capables.

Mais, ſi les hommes détournent continuellement leur veuë de deſſus la foibleſſe & la limitation de leur eſprit, une préſomption indiſcrette leur enflera le courage ; leurs fauſſes lueurs les éblouïront, l'amour de la gloire les aveuglera. Ainſi les heretiques ſeront éternellement heretiques ; les Philoſophes opiniâtres & entêtez ; & l'on ne ceſſera jamais de diſputer, ſur toutes les choſes dont on diſputera tant qu'on en voudra diſputer.

CHAPITRE III.

I. *Les Philoſophes ſe diſſipent l'eſprit, en s'appliquant à des ſuiets qui renferment trop de rapports, & qui dépendent de trop de choſes ſans garder aucun ordre dans leurs études.* II. *Exemple d'Ariſtote.* III. *Que les Géométres au contraire ſe conduiſent bien dans la Recherche de la Vérité : Principalement ceux qui ſe ſervent de l'Algebre & de l'Analyſe.* IV. *Que leur Methode augmente la force de l'eſprit ; mais que la Logique d'Ariſtote la diminuë.* V. *Autre défaut des perſonnes d'étude.*

I. *Que les Philoſophes manquent d'ordre dans leurs études.*

LEs hommes ne tombent pas ſeulement dans un fort grand nombre d'erreurs, parce qu'ils s'occupent à des choſes qui tiennent de l'infini, leur eſprit n'étant pas infini ; mais auſſi parce qu'ils s'appliquent à celles qui ont beaucoup d'étenduë, leur eſprit en ayant fort peu.

Nous avons déja dit, que de même qu'un morceau de cire n'eſt pas capable de recevoir en même-tems pluſieurs figures parfaites & bien diſtinctes, ainſi l'eſprit n'étoit pas capable de recevoir pluſieurs idées diſtinctes, c'eſt-à-dire d'ap-

Digitized by Google

percevoir pluſieurs choſes & bien diſtinctement dans le même-tems : d'où il eſt facile de conclure, qu'il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des véritez cachées, dont la connoiſſance dépend de trop de choſes, & dont il y en a quelques-unes qui ne nous ſont pas connuës, ou qui ne nous ſont pas aſſez familiéres : car il faut étudier avec ordre, & ſe ſervir de ce qu'on ſçait diſtinctement pour apprendre ce qu'on ne ſçait pas, ou ce qu'on ne ſçait que confuſément. Cependant la plûpart de ceux qui ſe mettent à l'étude n'y font point tant de façon. Ils ne font point eſſai de leurs forces ; ils ne conſultent point avec eux-mêmes juſqu'où peut aller la portée de leur eſprit. C'eſt la vanité, & un deſir déreglé de ſçavoir, & non pas la raiſon, qui régle leurs études. Ils entreprennent ſans la conſulter, de pénétrer des choſes curieuſes & extraordinaires, & de réſoudre des queſtions qui dépendent d'un ſi grand nombre de choſes, que l'eſprit le plus vif & le plus pénétrant ne pourroit en découvrir la vérité avec une entiére certitude, qu'aprés pluſieurs ſiécles & un nombre preſqu'infini d'expériences.

Il y a dans la Medecine & dans la Morale un tres-grand nombre de queſtions de cette nature. Toutes les ſciences des corps & des qualitez en particulier, comme des animaux des plantes & des metaux & de leurs qualitez particuliéres, ſont de ces ſciences qui ne peuvent jamais être aſſez évidentes ni aſſez certaines : principalement ſi on ne les cultive d'une autre maniére qu'on a fait, & ſi on ne commence par les ſciences les plus ſimples, & les moins compoſées dont elles dépendent. Mais les perſonnes d'étude ne veulent pas ſe donner la peine de Philoſopher par ordre. Ils ne conviennent point de la certitude

de des principes de Physique : ils ne connoissent point la nature des corps en général ni de leurs qualitez : ils en tombent d'accord eux-mêmes. Cependant ils s'imaginent pouvoir rendre raison, pourquoi par exemple, les cheveux blanchissent aux vieillards, & que leurs dents deviennent noires, & de plusieurs autres questions de cette nature qui dépendent de tant de causes, qu'il n'est pas possible d'en donner jamais de raison assurée. Car il est nécessaire pour cela de sçavoir au vrai, en quoi consiste la blancheur des cheveux en particulier, les humeurs dont ils sont nourris, les filtres qui sont dans le corps pour laisser passer ces humeurs, la conformation de la racine des cheveux ou de la peau par où elles passent, & la différence de toutes ces choses dans un jeune homme & dans un vieillard, ce qui est absolument impossible, ou du moins tres-difficile.

II. *Exemple du défaut d'ordre dans Aristote.*

Aristote par exemple a prétendu ne pas ignorer la cause de cette blancheur des cheveux, qui arrive aux vieillards, il en a donné plusieurs raisons en différens endroits de ses Livres. Mais parce que c'est le genie de la nature, il n'en est pas demeuré là : il a pénétré bien plus avant. Il a encore découvert, que la cause qui rendoit blancs les cheveux des vieillards, étoit celle là même qui faisoit que quelques personnes, & quelques chevaux ont un œil bleu, & l'autre d'une autre couleur. Voici ses paroles ἑτερόγλαυκοι δ' μάλιστα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἵπποι διὰ ταὐτὰ αἰτίαν δὲ ὑπάρχει μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μόνον. Sans doute cela est assez surprenant, mais il n'y a rien de caché à ce grand homme ; & il rend raison d'un si grand nombre de choses, dans presque tous ces ouvrages de Physique, que les plus sensez de ce tems-ci croyent impénétrables, que c'est avec raison qu'on dit

L. 5. de gener. anim. c. 1.

de lui qu'il nous a été donné de Dieu, afin que nous n'ignoraſſions rien de ce qui peut être connu. *Ariſtotelis doctrina eſt SVMMA VERITAS, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus, quare bene dicitur de illo, quod ipſe fuit creatus & datus nobis divina providentia, ut non ignoremus poſſibilia ſciri.* Averroës devoit même dire, que la Divine Providence nous avoit donné Ariſtote pour nous apprendre ce qu'il n'eſt pas poſſible de ſçavoir. Car il eſt vrai que ce Philoſophe ne nous apprend pas ſeulement les choſes que l'on peut ſçavoir, mais puiſqu'il le faut croire ſur ſa parole, ſa doctrine étant la SOUVERAINE VERITE', *SVMMA VERITAS*, il nous apprend même les choſes, qu'il eſt impoſſible de ſçavoir.

Certainement il faut avoir bien de la foi pour croire ainſi un homme, lors qu'il ne nous donne que des raiſons de Logique, & qu'il n'explique quoi que ce ſoit, que par les notions confuſes des ſens: principalement lorſqu'il décide hardiment des choſes, qu'on ne voit pas qu'il ſoit poſſible aux hommes de pouvoir jamais bien les connoître. Auſſi Ariſtote prend-il un ſoin particulier d'avertir qu'il le faut croire ſur ſa parole; car c'eſt un axiome inconteſtable à cét Auteur qu'il faut que le Diſciple croye, δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Il eſt vrai que les Diſciples ſont obligez quelquefois de croire leur Maître, mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences & qu'aux faits. Ils doivent examiner les raiſons qu'on leur donne; & s'ils veulent devenir de véritables Philoſophes, ils ne les doivent recevoir, qu'aprés qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumiére. Mais pour être Philoſophe Peripateticien, il eſt ſeulement néceſſaire de croire & de retenir; & il faut apporter la même diſpoſition

d'eſprit à la lecture de cette Philoſophie qu'à la lecture de quelque Hiſtoire. Car ſi on prend la liberté de faire uſage de ſon eſprit & de ſa raiſon, il ne faut pas eſperer de devenir grand Philoſophe, οὐ γὰρ οἷόν τε μανθάνοντα.

Mais la raiſon pourquoi Ariſtote, & un tres-grand nombre d'autres Philoſophes ont pretendu ſçavoir ce qui ne ſe peut jamais ſçavoir, c'eſt qu'ils n'ont pas bien connu la différence qu'il y a entre ſçavoir & ſçavoir; entre avoir une connoiſſance certaine & évidente d'une choſe, & n'en avoir qu'une vrai-ſemblable. Et la raiſon pourquoi ils n'ont pas bien fait ce diſcernement, c'eſt que les ſujets auſquels ils ſe ſont occupez, ayant toûjours eü plus d'étenduë que leur eſprit, ils n'en ont ordinairement vû que quelques parties ſans pouvoir les embraſſer toutes enſemble: ce qui ſuffit bien pour découvrir pluſieurs vrai-ſemblances, mais non pas pour découvrir la vérité avec évidence. Outre que ne cherchant la ſcience que pour l'oſtentation, & les vrai-ſemblances étant plus propres pour cela que la vérité même, à cauſe qu'elles ſont plus proportionnées à la portée ordinaire de l'eſprit des hommes; ils ont negligé de chercher les moyens néceſſaires pour aider la capacité de l'eſprit, & lui donner plus d'étenduë qu'il n'a pas, de ſorte qu'ils n'ont pû pénétrer le fond des choſes un peu cachées.

III. *Les Geométres ſe conduiſent bien dans la Recherche de la Vérité.*

Les ſeuls Geométres ont bien reconnu le peu d'étenduë de l'eſprit: au moins ſe ſont-ils conduits dans leurs études d'une maniére qui marque qu'ils la connoiſſent parfaitement, principalement ceux qui ſe ſont ſervis de l'Algebre & de l'Analyſe que Viete & Deſcartes ont renouvellée en ces tems-ci. Cela paroît de ce que ces perſonnes ne ſe ſont point aviſez de réſoudre des difficultez fort composées, qu'aprés avoir connu

trés-clairement les plus ſimples dont elles dépendent : ils ne ſe ſont appliquez à la conſideration des lignes courbes, comme des ſections coniques, qu'aprés qu'ils ont bien poſſedé la Géométrie ordinaire. Mais ce qui eſt de particulier aux analyſtes, c'eſt que voyant que leur eſprit ne pouvoit pas être en même-tems appliqué à pluſieurs figures ; & mêmes qu'il ne pouvoit pas imaginer des ſolides, qui euſſent plus de trois dimenſions, quoiqu'il ſoit ſouvent néceſſaire d'en concevoir qui en ayent davantage, ils ſe ſont ſervis de lettres ordinaires qui nous ſont fort familieres, afin d'exprimer & d'abreger leurs idées : & ainſi l'eſprit n'étant point embaraſſé, ni occupé dans la repreſentation qu'il ſeroit obligé de ſe faire de pluſieurs figures & d'un nombre infini de lignes, il peut appercevoir tout d'une veuë ce qu'il ne lui ſeroit pas poſſible de voir autrement ; parce que l'eſprit peut pénétrer bien plus avant & s'étendre à beaucoup plus de choſes, lorſque ſa capacité eſt bien ménagée.

IV. *Leur methode augmente la capacité de l'eſprit, celle d'Ariſtote la diminuë.*

De ſorte que toute l'adreſſe qu'il y a pour le rendre plus pénétrant & plus étendu, conſiſte comme nous l'expliquerons ailleurs a bien ménager ſes forces & ſa capacité, ne l'employant pas mal à propos à des choſes qui ne lui ſont point néceſſaires pour découvrir la vérité qu'il cherche. Et c'eſt ce qu'il faut bien remarquer. Car cela ſeul fait bien voir que les Logiques ordinaires ſont plus propres pour diminüer la capacité de l'eſprit que pour l'augmenter ; parce qu'il eſt viſible que ſi on veut ſe ſervir dans la recherche de quelque vérité des regles qu'elles nous donnent, la capacité de l'eſprit en ſera partagée ; en ſorte qu'il en aura moins pour être attentif, & pour comprendre toute l'étenduë de la choſe qu'il examine.

Il paroît donc aſſez par ce que l'on vient de dire, que la plûpart des hommes n'ont gueres fait de réflexion ſur la nature de leur eſprit, quand ils ont voulu l'employer à l'étude & à la recherche de la Vérité : qu'ils n'ont jamais été bien convaincus de ſon peu d'étenduë, & de la neceſſité qu'il y a de la bien ménager & même de l'augmenter ; & que cela eſt une des cauſes les plus conſidérables de leurs erreurs, & de ce qu'ils ont ſi mal reüſſi dans leurs études.

Ce n'eſt pas pourtant qu'on prétende, qu'il y ait eu quelques perſonnes, qui n'ayent pas ſçeu que leur eſprit fût borné, & qu'il eût peu de capacité & d'étenduë. Tout le monde l'a ſçeu ſans doute & tout le monde l'avouë : mais la plûpart ne le ſçavent que confuſément & ne le confeſſent que de bouche. La conduite qu'ils tiennent dans leurs études dément leur propre confeſſion, puiſqu'ils agiſſent comme s'ils croyoient véritablement que leur eſprit n'eût point de bornes, & qu'ils veulent pénétrer des choſes qui dépendent d'un tres-grand nombre de cauſes, dont il n'y en a d'ordinaire pas une qui leur ſoit connuë.

V. *Autre défaut des perſonnes d'étude.*

Il y a encore un autre défaut aſſez ordinaire aux perſonnes d'étude. C'eſt qu'ils s'appliquent à trop de choſes à la fois, & que s'ils étudient ſix heures le jour, ils étudient quelquefois ſix choſes différentes. Il eſt viſible que ce défaut procede de la même cauſe que ceux dont on vient de parler : car il y a grande apparence que ſi ceux qui étudient de cette maniére connoiſſoient évidemment qu'elle n'eſt pas proportionnée avec la capacité de leur eſprit, & qu'elle eſt bien plus propre pour le remplir de confuſion & d'erreur que d'une véritable ſcience, ils ne ſe laiſſeroient pas emporter aux mouvemens déreglez de leur paſſion & de leur vanité, car en effet ce n'eſt pas

le moyen de la ſatisfaire, puiſque c'eſt juſtement le moyen de ne rien ſçavoir.

CHAPITRE IV.

I. L'eſprit ne peut s'appliquer long-tems à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque choſe de l'infini. II. *L'inconſtance de la volonté eſt cauſe de cette inapplication, & par conſéquent de l'erreur* III. *Nos ſenſations nous occupent davantage que les idées pures de l'eſprit.* IV. *Ce qui eſt la ſource de la corruption des mœurs.* V. *Et de l'ignorance du commun des hommes.*

I. L'Eſprit de l'homme n'eſt pas ſeulement ſujet à l'erreur, parce qu'il n'eſt pas infini, ou qu'il a moins d'étenduë que les objets qu'il conſidére, comme nous venons d'expliquer dans les deux Chapitres précedens ; mais auſſi parce qu'il eſt inconſtant, qu'il n'a point de fermeté dans ſon action, & qu'il ne peut demeurer aſſez long-tems la veuë fixe & arrêtée ſur quoique ce ſoit pour l'examiner tout entier.

Pour concevoir la cauſe de cette inconſtance & de cette legereté de l'eſprit humain, il faut ſçavoir que c'eſt la volonté qui dirige ſon action, que c'eſt elle qui l'applique aux objets qu'elle aime, & qu'elle eſt elle-même dans une inconſtance & dans une inquietude continuelle, dont voici la cauſe.

On ne peut douter, que Dieu ne ſoit l'Auteur de toutes choſes, qu'il ne les ait faites pour lui, & que le cœur de l'homme ne ſoit continuellement tourné vers lui par une impreſſion naturelle & invincible qu'il lui imprime ſans ceſſe. Dieu ne

peut vouloir qu'il y ait une volonté qui ne l'aime pas, ou qui l'aime moins que quelqu'autre bien, s'il y en peut avoir d'autre que lui ; parce qu'il ne peut vouloir qu'une volonté n'aime point ce qui eſt ſouverainement aimable, ni qu'elle aime davantage ce qui eſt le moins aimable. Il faut donc que l'amour naturel ſoit pour Dieu, puiſqu'il vient de Dieu ; & qu'il n'y a rien qui puiſſe en arrêter les mouvemens, que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne ſuive néceſſairement les mouvemens de cet amour. Les juſtes, les impies, les bien-heureux, & les damnez aiment Dieu de cet amour, & c'eſt même cet amour qui fait la miſére des derniers. Car cet amour naturel que nous avons pour Dieu, étant la même choſe que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le ſouverain bien, puiſqu'il n'y a que Dieu qui ſoit le bien univerſel, ou le ſouverain bien; il eſt viſible, que tous les eſprits aiment Dieu de cet amour par une eſpéce de neceſſité naturelle : puiſque tous les eſprits, & les démons mêmes deſirent ardemment d'être heureux, & de poſſeder le ſouverain bien, & qu'ils le déſirent ſans choix, ſans déliberation, ſans liberté & par la neceſſité de leur nature. Etant donc faits comme nous ſommes pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en ſoi tous les biens, le mouvement naturel de nôtre cœur ne ceſſera jamais que par la poſſeſſion de ce bien.

II. *L'inconſtance de la volonté eſt la cauſe de l'inapplication de l'eſprit, & par conſequent de l'erreur.*

Ainſi nôtre volonté toûjours alterée d'une ſoif ardente, toûjours agitée de deſirs, d'empreſſemens, & d'inquietudes pour le bien qu'elle ne poſſede pas, ne peut ſouffrir ſans beaucoup de peine que l'eſprit s'arrête pour quelque tems à des choſes abſtraites, qui ne la touchent point,

qu'elle juge incapables de la rendre heureuſe, & elle l'agite & la pouſſe ſans ceſſe à rechercher d'autres objets. Et lorſque dans cette agitation, que la volonté lui communique, il rencontre quelque choſe qui porte la marque du bien, je veux dire qui fait ſentir à l'ame par ſes approches quelque douceur, & quelque ſatisfaction interieure ; alors cette ſoif du cœur ſe renouvelle : ces deſirs, ces empreſſemens, ces ardeurs ſe rallument ; & l'eſprit obligé de leur obeïr s'attache uniquement à l'objet qui les cauſe ou qui ſemble les cauſer, pour l'approcher ainſi de l'ame qui le goûte & qui s'en repait pour quelque tems. Mais le vuide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaiſirs au lieu d'étancher ſa ſoif ne font que l'irriter, & donner à l'ame une ſotte eſperance de ſe ſatisfaire dans la multiplicité des plaiſirs de la terre : ce qui produit encore une inconſtance & une légereté inconcevable dans l'eſprit qui lui doit découvrir tous ces biens.

Il eſt vrai que lorſque l'eſprit rencontre par hazard quelque objet qui tient de l'infini, ou qui renferme en ſoi quelque choſe de grand, ſon inconſtance & ſon agitation ceſſent pour quelque tems. Car reconnoiſſant que cet objet porte le caractere de celui que l'ame deſire, il s'y arrête & s'y attache aſſez long-tems. Mais cette attache ou plûtôt cette opiniâtreté de l'eſprit pour examiner des ſujets infinis ou trop vaſtes, lui eſt auſſi inutile, que cette legereté avec laquelle il conſidére ceux qui ſont proportionnez à ſa capacité. Ses forces ſont trop foibles pour de grandes choſes, & c'eſt en vain qu'il s'efforce de les comprendre. Ce qui doit rendre l'ame heureuſe n'eſt pas la comprehenſion d'un objet infini, elle n'en eſt pas capable ; mais l'amour & la joüiſ-

ſance d'un bien infini, dont la volonté eſt capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime ſans ceſſe.

Aprés les choſes que nous venons de dire il ne faut pas s'étonner de l'ignorance & de l'aveuglement des hommes, puiſque leur eſprit étant ſoûmis à l'inconſtance & à la legereté de leur cœur, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté conſiderable, n'étant pas capable de rien conſiderer avec une application ſerieuſe. Car enfin l'attention de l'eſprit eſt aux objets de l'eſprit, ce que le regard fixe de nos yeux eſt aux objets de nos yeux: & de même qu'un homme qui ne peut arrêter ſes yeux ſur les corps qui l'environnent, & qui ne fait que les tournoyer ſans ceſſe, ne les peut pas voir ſuffiſamment pour diſtinguer les différences des plus petites parties, & pour reconnoître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres. Ainſi un homme qui ne peut fixer la veuë de ſon eſprit ſur les choſes qu'il veut ſçavoir, ne peut pas les connoître ſuffiſamment pour en diſtinguer toutes les parties, & pour connoître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entr'elles ou avec d'autres choſes.

Cependant il eſt conſtant que toutes les connoiſſances ne conſiſtent que dans une veuë claire des rapports, que les choſes ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les queſtions difficiles, que l'eſprit doit voir tout d'une veuë un fort grand nombre de rapports, que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles; il eſt clair que s'il n'a pas conſideré ces choſes-là avec beaucoup d'attention, & s'il ne les connoît que confuſément, il ne lui ſera poſſible d'appercevoir diſtinctement leurs rapports, & par conſéquent d'en former un jugement ſolide.

III. Nos ſenſations nous occupent davantage que les idées pures de l'eſprit.

Mais ce qui empêche encore beaucoup l'attention & l'application de l'eſprit, c'eſt qu'il voit les objets de trop loin, & qu'il ſe preſente ordinairement à lui des choſes qui lui ſont plus proches que celles qu'il veut conſidérer. La grande attention de l'eſprit approche pour ainſi dire les idées des objets auſquels on s'applique. Mais il arrive ſouvent que lorſqu'on eſt fort attentif à des ſpéculations Metaphyſiques, on en eſt détourné, parce qu'il ſurvient quelque choſe à l'ame qui lui eſt encore plus proche que ces idées; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur, ou de plaiſir. Dont la raiſon eſt que la douleur & le plaiſir, & généralement toutes les ſenſations ſont au dedans de l'ame même: elles la modifient, & elles la touchent de bien plus prés, que les idées ſimples des objets de la pure intellection, leſquelles bien que preſentes à l'eſprit ne le touchent ni ne le modifient pas. Ainſi l'ame ne pouvant être ſans ſentir ſa douleur & toutes ſes autres ſenſations, & étant d'un autre côté tres-limitée, ſa capacité s'en trouve remplie; & elle ne peut dans un même-tems ſentir quelque choſe & penſer librement à d'autres objets qui ne ſe peuvent ſentir. Le bourdonnement d'une mouche, ou quelqu'autre petit bruit, ſuppoſé qu'il ſe communique juſqu à la partie principale du cerveau en ſorte que l'ame l'apperçoive, eſt capable malgré tous nos efforts de nous empêcher de conſidérer des véritez abſtraites & fort relevées; parce que toutes les idées abſtraites ne modifient point l'ame, & que toutes les ſenſations la modifient.

IV. Ce qui eſt la ſource de la corruption des mœurs.

C'eſt ce qui fait la ſtupidité & l'aſſoupiſſement de l'eſprit au regard des plus grandes véritez de la Morale Chrêtienne; & que les hommes ne les connoiſſent que d'une maniére ſpéculative & in-

fructueuſe ſans la grace de JESUS-CHRIST. Tout le monde connoît qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'adorer & le ſervir, mais qui le ſert & qui l'adore ſans la grace, laquelle ſeule nous fait goûter de la douceur, & du plaiſir dans ces devoirs? Il y a tres-peu de gens, qui ne s'apperçoivent du vuide & de l'inſtabilité des biens de la terre, & même qui ne ſoient convaincus d'une conviction abſtraite, mais toutefois tres-certaine & tres-évidente, qu'ils ne meritent pas nôtre application & nos ſoins. Mais où ſont ceux, qui mépriſent ces biens dans la pratique, & qui refuſent leurs ſoins & leur application pour les acquerir? Il n'y a que ceux qui ſentent quelque amertume & quelque dégoût dans leur joüiſſance; ou que la grace a rendu ſenſibles pour des biens ſpirituels par une délectation intérieure que Dieu y a attachée, qui vainquent les impreſſions des ſens & les efforts de la concupiſcence. La veuë de l'eſprit toute ſeule ne nous fait donc jamais réſiſter, comme nous le devons, aux efforts de la concupiſcence: il faut outre cette veuë un certain ſentiment du cœur. Cette lumiére de l'eſprit toute ſeule eſt ſi on le veut une grace ſuffiſante, qui ne fait que nous condamner, qui nous fait connoître nôtre foibleſſe, & que nous devons recourir par la priere à celui qui eſt nôtre force. Mais ce ſentiment du cœur eſt une grace vive qui opere. C'eſt elle qui nous touche, qui nous remplit, & qui nous perſuade le cœur, & ſans elle il n'y a perſonne qui penſe du cœur: *Nemo eſt qui recogitet corde.* Toutes les véritez les plus conſtantes de la Morale demeurent cachées dans les replis, & dans les recoins de l'eſprit, & tant qu'elles y demeurent elles y ſont ſteriles, & ſans aucune force, puiſque l'ame ne les goûte pas. Mais les plaiſirs des ſens ſont plus proches de l'a-

me, & n'étant pas poſſible de ne pas ſentir & même de ne pas aimer * ſon plaiſir, il n'eſt pas poſſible * de ſe détacher de la terre, & de ſe défaire des charmes & des illuſions de ſes ſens par ſes propres forces.

** Sçavoir d'un amour naturel: car on peut hayr le plaiſir d'une haine élective ou de choix.*

**Parce que l'amour électif ne peut être longtems ſans ſe conformer à l'amour naturel.*

Je ne nie pas toutesfois que les juſtes dont le cœur a déja été vivement tourné vers Dieu par une délectation prévenante, ne puiſſent ſans cette grace particuliere faire quelques actions meritoires, & réſiſter aux mouvemens de la concupiſcence. Il y en a qui ſont courageux & conſtans dans la Loi de Dieu par la force de leur foi, par le ſoin qu'ils ont de ſe priver des choſes ſenſibles, & par le mépris & le dégoût de tout ce qui les peut tenter. Il y en a qui agiſſent preſque toûjours ſans goûter de plaiſir indeliberé ou prévenant. La ſeule joie qu'ils trouvent en agiſſant ſelon Dieu eſt le ſeul plaiſir qu'ils goûtent, & ce plaiſir ſuffit pour les arrêter dans leur état, & pour confirmer la diſpoſition de leur cœur. Ceux qui commencent leur converſion ont pour l'ordinaire beſoin d'un plaiſir indéliberé & prévenant pour les détacher des choſes ſenſibles, auſquelles ils ſont attachez par d'autres plaiſirs prévenans & indéliberez; la triſteſſe & les remords de leur conſcience ne ſuffiſent pas, & ils ne goûtent point encore de joie. Mais les juſtes peuvent vivre par la foi, & dans la diſette. Et c'eſt mêmes en cet état qu'il méritent davantage; parce que les hommes étans raiſonnables, Dieu veut plûtôt en être aimé d'un amour de choix, que d'un amour d'inſtinct & d'un amour indéliberé, ſemblable à celui par lequel on aime les choſes ſenſibles, ſans connoître qu'elles ſont bonnes autrement que par le plaiſir qu'on en reçoit. Cependant la plûpart des hommes ayant peu de foi, & étant continuellement dans les occaſions, ils ne

peuvent conſerver long-tems leur amour électif pour Dieu contre l'amour naturel pour les choſes ſenſibles, ſi la délectation de la grace ne les ſoûtient contre les efforts de la volupté : Car la délectation de la grace produit, conſerve, augmente la charité; comme les plaiſirs ſenſibles, la cupidité.

V. Et de l'ignorance des hommes.

Il paroît aſſez des choſes que l'on a dites ci-deſſus, que les hommes n'étant jamais ſans quelque paſſion, ou ſans quelques ſenſations agréables ou fâcheuſes, la capacité & l'étenduë de leur eſprit en eſt beaucoup limitée; & que lorſqu'ils veulent employer le reſte de cette capacité à la conſideration de quelque vérité, ils en ſont ſouvent détournez par quelques ſenſations nouvelles, par le dégoût que l'on trouve dans cet exercice, & par l'inconſtance de la volonté qui agite, & qui tourne la pointe de l'eſprit d'objets en objets ſans l'arrêter. De ſorte que ſi l'on n'a pas pris dés la jeuneſſe l'accoûtumance de vaincre toutes ces oppoſitions, comme on a expliqué dans la ſeconde Partie, on ſe trouve enfin incapable de pénétrer rien qui ſoit un peu difficile, & qui demande quelque peu d'application.

Il faut conclure de là que toutes les ſciences, & principalement celles qui renferment des choſes qu'il eſt tres-difficile de ſçavoir ſont fauſſes, & remplies d'un nombre infini d'erreurs; & que tous ces gros Volumes que l'on compoſe tous les jours ſur la Médecine, ſur la Phyſique, ſur la Morale, & principalement ſur des queſtions particuliéres de ces ſciences, qui ſont beaucoup plus composées que les générales, nous doivent être fort ſuſpects. Et mêmes on les doit juger d'autant plus éloignez de la vérité, qu'ils ſont mieux receus du commun des hommes, j'entens de ceux qui ſont peu capables d'application, &

qui ne ſçavent pas faire uſage de leur eſprit: parce que l'applaudiſſement du peuple à quelque opinion ſur une matiére difficile eſt une marque infaillible de ſa fauſſeté, & qu'elle n'eſt appuyée que ſur les notions trompeuſes des ſens, ou ſur quelques fauſſes lueurs de l'imagination.

Cependant il n'eſt pas impoſſible, qu'un homme ſeul puiſſe découvrir un tres-grand nombre de véritez cachées aux ſiécles paſſez : ſupposé que cette perſonne ne manque pas d'eſprit, & qu'étant dans la ſolitude éloigné autant qu'il ſe peut de toutes les choſes du monde qui pourroient le diſtraire, il s'applique ſérieuſement à la recherche de la Vérité C'eſt pourquoi ces perſonnes-là ſont peu raiſonnables, qui mépriſent la Philoſophie de Monſieur Deſcartes ſans la connoître, & de cela ſeul qu'ils regardent comme impoſſible qu'un homme ſeul ait trouvé la vérité dans des choſes auſſi cachées que ſont celles de la nature. Mais s'ils ſçavoient la maniére dont ce Philoſophe a vêcu, les moyens dont il s'eſt ſervi dans ſes etudes pour empêcher que la capacité de ſon eſprit ne fût partagée par d'autres objets que ceux dont il vouloit découvrir la vérité, la netteté des idées ſur leſquelles il a établi ſa Philoſophie, & généralement tous les avantages qu'il a eûs ſur les Anciens par les nouvelles découvertes ; ils en recevroient ſans doute un préjugé plus fort & plus raiſonnable que celui de l'antiquité, qui autoriſe Ariſtote, Platon, & pluſieurs autres.

Mais cependant je ne leur conſeillerois pas de s'arrêter à ce préjugé, & de croire que M. Deſcartes eſt un grand homme & que ſa Philoſophie eſt bonne, à cauſe des choſes avantageuſes que l'on en dit. Monſieur Deſeartes étoit homme comme les autres, ſujet à l'erreur & à l'illuſion comme les autres, il n'y a aucun de ſes ouvrages ſans même

excepter ſa Géométrie où il n'y ait quelque marque de la foibleſſe de l'eſprit humain. Il ne faut donc point le croire ſur ſa parole, mais le lire comme il nous en avertit lui-méme avec précaution, en examinant s'il ne s'eſt point trompé, & ne croyant de ce qu'il dit, que ce que l'évidence nous oblige d'en croire. Car en un mot l'eſprit ne ſçait véritablement que ce qu'il voit avec évidence.

Nous avons montré dans les chapitres précedens, que nôtre eſprit n'étoit pas infini, qu'il avoit au contraire une capacité fort mediocre, & que cette capacité étoit ordinairement remplie par les ſenſations de l'ame; & enfin que l'eſprit recevant ſa direction de la volonté, ne pouvoit regarder fixement quelque objet ſans en être bien-tôt détourné par ſon inconſtance & par ſa legereté. Il eſt indubitable que ces choſes ſont les cauſes les plus générales de nos erreurs; & l'on pourroit s'arrêter ici encore davantage pour le faire voir dans le particulier. Mais ce que l'on a dit ſuffit à des perſonnes capables de quelque attention, pour leur faire connoître la foibleſſe de l'eſprit de l'homme. On traitera plus au long dans le quatriéme & cinquiéme Livre, des erreurs, qui ont pour cauſe nos inclinations naturelles & nos paſſions, dont nous venons déja de dire quelque choſe dans ce Chapitre.

Digitized by Google

SECONDE PARTIE.

DE L'ENTENDEMENT PUR.

DE LA NATVRE DES IDE'ES.

CHAPITRE I.

I. *Ce qu'on entend par idées. Qu'elles exiſtent véritablement, & qu'elles ſont neceſſaires pour appercevoir tous les obiets materiels.* II. *Diviſion de toutes les manieres par leſquelles on peut voir les obiets de dehors.*

IE croi que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les choſes qui ſont hors de nous par elles mêmes. Nous voyons le Soleil, les Etoiles, & une infinité d'objets hors de nous, & il n'eſt pas vrai-ſemblable que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille pour ainſi dire ſe promener dans les cieux, pour y contempler toutes ces choſes : Elle ne les voit donc point par elles-mêmes, & l'objet immediat de nôtre eſprit, lorſqu'il voit le Soleil par exemple, n'eſt pas le Soleil, mais quelque choſe qui eſt intimement unie à nôtre ame ; & c'eſt ce que j'appelle idée. Ainſi par ce mot *idée*, je n'entends ici autre choſe, que ce qui eſt l'objet immediat, ou le plus proche de l'eſprit quand il apperçoit quelque choſe.

Digitized by Google

Il faut bien remarquer qu'afin que l'eſprit apperçoive quelque choſe, il eſt abſolument neceſſaire que l'idée de cette choſe lui ſoit actuellement preſente, il n'eſt pas poſſible d'en douter : mais il n'eſt pas neceſſaire, qu'il y ait au dehors quelque choſe de ſemblable à cette idée ; car il arrive tres-ſouvent que l'on apperçoit des choſes qui ne ſont point, & qui même n'ont jamais été. Ainſi l'on a ſouvent dans l'eſprit des idées réelles de choſes qui ne furent jamais. Lorſqu'un homme, par exemple imagine une montagne d'or, il eſt abſolument neceſſaire que l'idée de cette montagne ſoit réellement preſente à ſon eſprit. Lors qu'un foû, ou un homme qui a la fiévre chaude ou qui dort, voit devant ſes yeux quelque animal terrible, il eſt conſtant que l'idée de cet animal exiſte véritablement : mais cette montagne d'or & cet animal ne furent jamais.

Cependant les hommes étant comme naturellement portez à croire, qu'il n'y a que les objets corporels qui exiſtent ; ils jugent de la realité & de l'exiſtence des choſes tout autrement qu'ils devroient. Car dés qu'ils ſentent un objet, ils veulent qu'il ſoit tres-certain que cet objet exiſte, quoi qu'il arrive ſouvent qu'il n'y ait rien au dehors : ils veulent outre cela, que cet objet ſoit tout de même comme ils le voyent, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée qui exiſte neceſſairement, & qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire ſans réflexion que ce n'eſt rien ; comme ſi les idées n'avoient pas un fort grand nombre de proprietez : comme ſi l'idée d'un quarré, par exemple n'étoit pas bien differente de celle de quelque nombre, & ne repreſentoit pas des choſes tout à fait differentes ; ce qui ne peut jamais arriver au neant, puiſque le neant n'a aucune proprieté. Il eſt donc indubitable que les idées ont

une existence tres-réelle, mais examinons quelle est leur nature & leur essence, & voyons ce qui peut être dans l'ame capable de lui représenter toutes choses.

Toutes les choses que l'ame apperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'ame ou elles sont hors de l'ame. Celles qui sont dans l'ame sont ses propres pensées, c'est-à-dire toutes ses differentes modifications, car par ses mots *pensée*, *maniere de penser*, ou *modification de l'ame* j'entens généralement toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'ame sans qu'elle les apperçoive, comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions même, & ses inclinations naturelles. Or nôtre ame n'a pas besoin d'idées pour appercevoir toutes ces choses parce qu'elles sont au dedans de l'ame, ou plûtôt parce qu'elles ne sont que l'ame même d'une telle ou telle façon; de même que la rondeur réelle de quelque corps, & son mouvement ne sont autre chose, que ce corps figuré, & transporté d'une telle ou telle façon.

Mais pour les choses qui sont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement jointes. Il y en a de deux sortes: de spirituelles, & de materielles. Pour les spirituelles, il y a quelqu'apparence qu'elles peuvent se découvrir à nôtre ame sans idées & par elles mêmes. Car, encore que l'experience nous apprenne, que nous ne pouvons pas immediatement par nous mêmes déclarer nos pensées les uns aux autres, mais seulement par des paroles, ou par d'autres signes sensibles, auxquels nous avons attaché nos idées; on peut dire que Dieu l'a ordonné ainsi pour le tems de cette vie seulement, afin d'empêcher les desordres qui arrive-

roient preſentement, ſi les hommes pouvoient ſe faire entendre comme il leur plairoit : & que lorſque la juſtice & l'ordre regneront, & que nous ſerons délivrez de la captivité de nôtre corps, nous pourons peut-être nous faire entendre par l'union intime de nous mêmes ; ainſi qu'il y a quelque apparence, que les Anges peuvent faire dans le Ciel. De ſorte qu'il ne ſemble pas abſolument neceſſaire d'admettre des idées pour repreſenter à l'ame des choſes ſpirituelles, parce qu'il ſe peut faire qu'on les voye par elles-mémes, quoique d'une maniere fort imparfaite.

J'expliquerai dans le Chapitre ſeptiéme le ſentiment que j'ai ſur la maniere, dont nous connoiſſons les eſprits, & je ferai voir que nous ne pouvons les connoître entierement par eux mémes, quoiqu'ils puiſſent peut-étre s'unir à nous. Mais je parle principalement ici des choſes materielles, leſquelles certainement ne peuvent s'unir à nôtre ame, de la maniere qu'il eſt neceſſaire afin qu'elle les apperçoive, parce qu'étant étenduës, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entr'elles. Outre que nos ames ne ſortent point du corps pour meſurer la grandeur des cieux, & par conſequent elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées qui les repreſentent. C'eſt dequoi tout le monde doit tomber d'accord.

II. *Diviſion de toutes les manieres ſelon leſquelles on peut voir les objets de dehors.*

Nous aſſurons donc qu'il eſt abſolument neceſſaire, que les idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets que nous n'appercevons point par eux-mémes, viennent de ces mémes corps, ou de ces objets : ou bien que nôtre ame ait la puiſſance de produire ces idées ; ou que Dieu les ait produites avec elle en la creant, ou qu'il les produiſe toutes les fois qu'on penſe à quelque objet : ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps : ou enfin

qu'elle ſoit unie avec un étre tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections des étres créez.

Nous ne ſçaurions voir les objets que de l'une de ces manieres. Examinons celle qui ſemble la plus vray-ſemblable de toutes ſans préoccupation, & ſans nous effrayer de la difficulté de cette queſtion: peut-être que nous la réſoudrons aſſez clairement, quoique nous ne pretendions pas donner ici des démonſtrations inconteſtables pour toutes ſortes de perſonnes, mais ſeulement des preuves tres-convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention ſérieuſe.

CHAPITRE II.

Que les obiets materiels n'envoyent point d'eſpeces qui leur reſſemblent.

LA plus commune opinion eſt celle des Peripateticiens qui prétendent, que les objets de dehors envoyent des eſpeces qui leur reſſemblent, & que ces eſpeces ſont portées par les ſens exterieurs juſqu'au ſens commun : ils appellent ces eſpeces-là *impreſſes*, parce que les objets les impriment dans les ſens exterieurs. Ces eſpeces impreſſes étant materielles & ſenſibles, ſont renduës intelligibles par *l'intellect agent*, & ſont propres pour étre receuës dans *l'intellect patient*. Ces eſpeces ainſi ſpiritualiſées ſont appellées eſpeces *expreſſes*, parce qu'elles ſont exprimées des impreſſes : & c'eſt par elles que *l'intellect patient* connoît toutes les choſes materielles.

On ne s'arréte pas à expliquer plus au long ces belles choſes, & les differentes manieres dont dif-

ferens Philoſophes les conçoivent. Car quoi qu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultez qu'ils attribuent au ſens interieur & à l'entendement, & mémes qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils ayent beſoin d'un intellect agent, pour connoître les objets ſenſibles : cependant ils conviennent preſque tous, que les objets de dehors envoyent des eſpeces ou des images qui leur reſſemblent ; & ce n'eſt que ſur ce fondement, qu'ils multiplient leurs facultez, & qu'ils défendent leur intellect agent : De ſorte que ce fondement n'ayant aucune ſolidité, comme on le va faire voir, il n'eſt pas néceſſaire de s'arréter davantage aux choſes qui y ſont appuyées.

On aſſure donc qu'il n'y a aucune vrai-ſemblance, que les objets envoyent des images, ou des eſpeces qui leur reſſemblent ; dequoi voici quelques raiſons. La premiere ſe tire de l'impénétrabilité des corps. Tous les objets, comme le Soleil, les Etoiles, & tous ceux qui ſont proche de nos yeux, ne peuvent pas envoyer des eſpeces qui ſoient d'autre nature qu'eux : c'eſt pourquoi les Philoſophes diſent ordinairement, que ces eſpeces ſont groſſieres & materielles, à la difference des eſpeces expreſſes qui ſont ſpiritualiſées. Ces eſpeces impreſſes des objets ſont donc de petits corps : Elles ne peuvent donc pas ſe penetrer, ni tous les eſpaces qui ſont depuis la terre juſqu'au Ciel, leſquels en doivent étre tous remplis. D'où il eſt facile de conclure qu'elles devroient ſe froiſſer, & ſe briſer, les unes allant d'un côté & les autres de l'autre, ſi l'on voyoit les objets par leur moyen.

De plus on peut voir d'un méme endroit & d'un méme point un tres-grand nombre d'objets, qui ſont dans le ciel & ſur la terre : donc il faudroit que les eſpeces de tous ces corps ſe puſſent

réduire en un point. Or elles ſont impénetrables, puiſqu'elles ſont étenduës, donc &c.

Mais non ſeulement on peut voir d'un même point un tres-grand nombre de tres-grands & de tres-vaſtes objets: il n'y a même aucun point dans tous ces grands eſpaces du monde, d'où on ne puiſſe découvrir un nombre preſqu'infini de choſes ou des choſes auſſi grandes que le Soleil, la Lune & les Cieux. Il n'y a donc aucun point dans tout le monde où les eſpeces de toutes ces choſes ne ſe dûſſent rencontrer : ce qui eſt contre toute apparence de vérité.

La ſeconde raiſon ſe prend du changement qui arrive dans les eſpeces. Il eſt conſtant, que d'autant plus qu'un objet eſt proche, l'eſpece en doit être d'autant plus grande, puiſque nous voyons l'objet plus grand. Or on ne voit pas ce qui peut faire que cette eſpece diminuë, & ce que peuvent devenir les parties qui la compoſoient, lorſqu'elle étoit plus grande. Mais ce qui eſt encore plus difficile à concevoir ſelon leur ſentiment, c'eſt que ſi on regarde cet objet avec des lunettes d'approche ou un microſcope, l'eſpece devient tout d'un coup cinq ou ſix cens fois plus grande, & même davantage qu'elle n'étoit auparavant : car on voit encore moins de quelles parties elle peut s'accroître ſi fort en un inſtant.

La troiſiéme raiſon, c'eſt que quand on regarde un cube parfait, toutes les eſpeces de ſes côtez ſont inégales, & cependant on ne laiſſe pas de voir tous ſes côtez également quarrez. Et de même lorſque l'on conſidere dans un tableau des ovales & des parallelogrames, qui ne peuvent envoyer que des eſpeces de ſemblable figure, on n'y voit cependant que des cercles & des quarrez Car cela fait manifeſtement voir, qu'il n'eſt pas neceſſaire que l'objet que l'on regarde produiſe des eſpeces

qui lui ſoient ſemblables afin qu'on le voye.

Enfin on ne peut pas concevoir, comment il ſe peut faire qu'un corps qui ne diminuë point ſenſiblement, envoye toûjours hors de ſoi des eſpeces de tous côtez, qu'il en rempliſſe continuellement de fort grands eſpaces tout à l'entour; & cela avec une viteſſe inconcevable. Car un objet étant caché, dans l'inſtant qu'il ſe découvre, on le peut voir de pluſieurs millions de lieuës de tous les côtez. Et ce qui paroît encore fort étrange, c'eſt que les corps qui ont beaucoup d'action, comme l'air & quelques autres, n'ont point la force de pouſſer au dehors de ces images qui leur reſſemblent, ce que font les corps les plus groſſiers & qui ont le moins d'action, comme la terre, les pierres, & preſque tous les corps durs.

Mais on ne veut pas s'arrêter davantage à rapporter toutes les raiſons contraires à cette opinion, parce que ce ne ſeroit jamais fait: le moindre effort d'eſprit en fourniſſant un ſi grand nombre, qu'on ne ſe peut épuiſer. Celles que nous venons de rapporter ſont ſuffiſantes; & elles n'étoient pas même neceſſaires aprés ce qu'on a dit qui regarde ce ſujet dans le premier Livre, lorſqu'on a expliqué les erreurs des ſens. Mais il y a un ſi grand nombre de gens qui ſont attachez à cette opinion, qu'on a crû qu'il étoit neceſſaire d'en dire quelque choſe pour les faire refléchir ſur leurs penſées.

CHAPITRE III.

Que l'ame n'a point la puiſſance de produire les idées. Cauſe de l'erreur où l'on tombe ſur ce ſujet.

LA ſeconde opinion eſt de ceux qui croyent, que nos ames ont la puiſſance de produire les idées des choſes auſquelles elles veulent

penſer, & qu'elles ſont excitées à les produire par les impreſſions que les objets font ſur le corps, quoi que ces impreſſions ne ſoient pas des images ſemblables aux corps qui les cauſent. Ils prétendent que c'eſt en cela que l'homme eſt fait à l'image de Dieu, & qu'il participe à ſa puiſſance : que de même que Dieu a creé toutes choſes de rien, & qu'il peut les aneantir, & en créer d'autres toutes nouvelles ; qu'ainſi l'homme peut créer & aneantir les idées de toutes les choſes qu'il lui plait. Mais on a grand ſujet de ſe défier de toutes ces opinions qui élevent l'homme. Ce ſont d'ordinaire des penſées qui viennent de ſon fonds vain & ſuperbe, & que le pere des lumieres n'a point données.

Cette participation à la puiſſance de Dieu dont les hommes ſe glorifient, pour expliquer comment ils ſe repreſentent toutes choſes, & même comment ils font pluſieurs autres actions particulieres, eſt une participation qui ſemble tenir quelque choſe de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement. Mais c'eſt auſſi une participation chimerique, que l'ignorance & la vanité des hommes leur fait imaginer. Ils ſont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne penſent de la bonté, & de la miſericorde de Dieu, mais ce n'eſt pas ici le lieu de l'expliquer. Tâchons ſeulement de faire voir que les hommes n'ont pas la puiſſance de former les idées des choſes qu'ils apperçoivent.

Perſonne ne peut douter que les idées ne ſoient des êtres réels, puiſqu'elles ont des proprietez réelles, que les unes different des autres, & qu'elles repreſentent des choſes toutes différentes. On ne peut auſſi raiſonnablement douter qu'elles ne ſoient ſpirituelles, & fort différentes des corps qu'elles repreſentent. Et cela ſemble aſſez fort

pour

pour faire douter, ſi les idées par le moyen deſquelles on voit les choſes materielles ne ſont pas plus nobles que les choſes mêmes. En effet le monde intelligible doit être plus parfait que le monde materiel & terreſtre, comme nous le verrons dans la ſuite. Ainſi quand on aſſure, que les hommes ont la puiſſance de ſe former les idées de toutes les choſes qu'il leur plaît, on ſe met fort en danger d'aſſurer que les hommes ont la puiſſance de faire des choſes plus nobles & plus parfaites que le monde que Dieu a creé. On ne fait pas cependant de réflexion à cela, parce qu'on s'imagine, qu'une idée n'eſt rien, à cauſe qu'elle ne ſe fait point ſentir : ou bien ſi on la regarde comme un être, on la regarde comme un être bien mince & bien mépriſable, parce qu'on s'imagine qu'elle eſt aneantie, dés qu'elle n'eſt plus préſente à l'eſprit.

Mais quand méme il ſeroit vrai que les idées ne ſeroient que des êtres bien petits & bien mépriſables, ce ſont pourtant des êtres & des êtres ſpirituels ; & les hommes n'ayant pas la puiſſance de créer, il s'enſuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées de la maniére qu'on l'explique eſt une véritable creation : & quoi qu'on tâche de pallier & d'adoucir la hardieſſe & la dureté de cette opinion, en diſant que la production des idées ſuppoſe quelque choſe, & que la creation ne ſuppoſe rien, on ne rend pas raiſon du fond de la difficulté.

Car il faut prendre garde que c'eſt la même choſe, je veux dire qu'il eſt auſſi difficile de produire quelque choſe de rien, que de la produire en ſuppoſant une autre choſe de laquelle elle ne ſe peut pas faire, & qui ne puiſſe contribuer de rien à ſa production. C'eſt par exemple la même choſe de créer un Ange, que de le produire d'une

pierre ; parce qu'une pierre ne peut ſervir de rien à la production d'un Ange, étant d'un genre d'être tout oppoſé : mais elle peut contribuer à la production du pain, de l'or, &c. parce que la pierre, l'or, & le pain ne ſont qu'une même étenduë diverſement configurée, & que toutes ces choſes ſont materielles.

Il eſt même plus difficile de produire un Ange d'une pierre que de le produire de rien ; parce que pour faire un Ange d'une pierre, autant que cela ſe peut faire, il faut aneantir la pierre, & enſuite créer l'Ange : & pour créer ſimplement un Ange, il ne faut rien aneantir. Si donc l'eſprit produit les idées des impreſſions materielles qui ſont dans le corps, ou d'autres choſes ſemblables, il fait toûjours la même choſe, ou une choſe auſſi difficile, ou même plus difficile que s'il les créoit; puiſque les idées étant ſpirituelles, elles ne peuvent pas être produites des choſes materielles qui ſont dans le cerveau, & qui n'ont point de proportion avec elles.

Que ſi on dit, qu'une idée n'eſt pas une ſubſtance, je le veux ; mais c'eſt toûjours une choſe ſpirituelle : & comme il n'eſt pas poſſible de faire un quarré d'un eſprit, quoi qu'un quarré ne ſoit pas une ſubſtance ; il n'eſt pas poſſible auſſi de former une idée d'une choſe qui n'y aura point de rapport, quand même une idée ne ſeroit pas une ſubſtance.

Mais quand on accorderoit à l'eſprit de l'homme une ſouveraine puiſſance pour aneantir, & pour créer les idées des choſes, avec tout cela il ne s'en ſerviroit jamais pour les produire. Car de même qu'un Peintre ſi habile qu'il ſoit dans ſon Art, ne peut pas repreſenter un animal de la Chine qu'il n'aura jamais vû, & duquel il n'aura aucune idée, en ſorte que le tableau qu'on l'o-

bligeroit d'en faire ne lui peut pas être ſemblable : ainſi un homme ne peut pas former des idées des choſes, s'il ne les connoît auparavant, c'eſt-à-dire s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend point de ſa volonté. Que s'il en a déja une idée, il connoît la choſe; & il lui eſt inutile d'en former une nouvelle. Il eſt donc inutile d'attribuer à l'eſprit de l'homme la puiſſance de les produire.

On pourroit peut-être dire que l'eſprit a des idées générales & confuſes de toutes choſes qu'il ne produit pas, & que celles qu'il produit ſont particulieres, plus nettes & plus diſtinctes : mais c'eſt toûjours la même choſe. Car de même qu'un Peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, en ſorte qu'il ſoit aſſuré d'y avoir reüſſi, s'il n'en a une idée diſtincte, & que la perſonne ſoit preſente : de méme l'eſprit, qui n'aura par exemple que l'idée de l'étre ou de l'animal en général, ne peut pas ſe repreſenter un Cheval, & en former une idée bien diſtincte avec aſſurance qu'elle eſt bien faite, s'il n'a déja une premiére idée avec laquelle il confére cette ſeconde. Or s'il en a une premiére, il eſt inutile d'en former une ſeconde, & la queſtion regarde cette premiére : Donc, &c.

Il eſt vrai que quand nous concevons un quarré par exemple par la pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'eſt-à-dire l'appercevoir en nous en traçant une image dans le cerveau. Mais il faut remarquer premierement que nous ne ſommes point la véritable, ni la principale cauſe de cette image, mais il ſeroit trop long de l'expliquer. 2. Que tant s'en faut que la ſeconde idée qui accompagne cette image ſoit plus diſtincte, & plus juſte que l'autre : qu'au contraire elle n'eſt juſte, que parce qu'elle reſſemble à la premiere, qui ſert de regle pour la ſeconde. Car en-

fin il ne faut pas croire, que l'imagination, & les ſens méme nous repreſentent les choſes plus diſtinctement que l'entendement pur; mais ſeulement qu'ils touchent & qu'ils appliquent davantage l'eſprit. Car les idées des ſens, & de l'imagination ne ſont diſtinctes, que par la conformité qu'elles ont avec les idées de la pure intellection. L'image d'un quarré par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau, n'eſt juſte & bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un quarré que nous concevons par la pure intellection. C'eſt cette idée qui regle cette image. C'eſt l'eſprit qui conduit l'imagination, & qui l'oblige pour ainſi dire, de regarder de tems en tems, ſi l'image qu'elle peint eſt une figure de quatre lignes droites & égales, dont les angles ſoient exactement droits : en un mot ſi ce qu'on imagine eſt ſemblable à ce qu'on conçoit.

Tanto meliora eſſe judico quæ oculis cerno, quanto pro ſui natura viciniora ſunt iis quæ animo intelligo. Aug. 63. de vera religione.

Je ne croi pas qu'on puiſſe douter aprés ce que l'on a dit, que ceux qui aſſurent que l'eſprit peut former les idées des choſes ne ſe trompent; puiſqu'ils attribuent à l'eſprit la puiſſance de créer, & méme de créer avec ſageſſe & avec ordre, ſans aucune connoiſſance de ce qu'il fait : car cela n'eſt pas concevable. Mais la cauſe de leur erreur eſt, que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une choſe eſt cauſe de quelque effet, quand l'un & l'autre ſont joints enſemble, ſuppoſé que la veritable cauſe de cet effet leur ſoit inconnuë. C'eſt pour cela que tout le monde conclud, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre eſt la véritable, & la principale cauſe de l'agitation qui lui arrive : que la volonté de l'ame eſt la véritable, & la principale cauſe du mouvement du bras, & d'autres choſes ſemblables : parce qu'il arrive toûjours qu'une boule eſt agitée, quand elle eſt rencontrée par une autre qui la choque;

que nos bras ſont remuez preſque toutes les fois que nous le voulons, & que nous ne voyons point quelle autre choſe pourroit étre la cauſe de ces mouvemens.

Mais lorſqu'un effet ne ſuit pas ſi ordinairement quelque choſe; il y a toûjours un fort grand nombre de perſonnes qui croyent que cette choſe eſt la cauſe de l'effet qui arrive, mais non pas généralement tout le monde. Il arrive par exemple une Comete, & aprés cette Comete un Prince meurt: des pierres ſont expoſées à la Lune, & elles ſont mangées des vers: le Soleil eſt joint avec Mars dans la nativité d'un enfant, & il lui arrive quelque choſe d'extraordinaire: cela ſuffit à beaucoup de gens pour pour ſe perſuader, que la Comete, la Lune, la conjonction du Soleil avec Mars ſont les cauſes des effets que l'on vient de dire, & des autres méme qui leur reſſemblent; & la raiſon pour laquelle tout le monde ne le croit pas, c'eſt qu'on ne voit pas à tous momens que ces effets ſuivent ces choſes.

Mais tous les hommes avant d'ordinaire les idées des choſes preſentes à l'eſprit, dés qu'ils le ſouhaittent, & cela leur arrivant pluſieurs fois le jour; ils concluent preſque tous que la volonté qui accompagne la production des idées ou plûtôt leur préſence à l'eſprit, en eſt la véritable cauſe, parce qu'ils ne voyent rien dans le méme temps à quoi ils la puiſſent attribuer; & qu'ils s'imaginent que les idées ne ſont plus, dés que l'eſprit ne les voit plus, & qu'elles recommencent à exiſter, lorſqu'elles ſe repreſentent à l'eſprit.

C'eſt auſſi pour ces raiſons-là que quelques-uns jugent, que les objets de dehors envoyent des images qui leur reſſemblent, ainſi que nous venons de le dire dans le Chapitre précedent. Parce que n'étant pas poſſible de voir les objets par eux-

mémes, mais ſeulement par leurs idées, ils jugent que l'objet produit l'idée, parce que, dés qu'il eſt preſent, ils le voyent, dés qu'il eſt abſent, ils ne le voyent plus, & que la preſence de l'objet accompagne preſque toûjours l'idée qu'on en a.

Si cependant les hommes ne ſe precipitoient point dans leurs jugemens, ils devroient ſeulement conclure de ce que les idées des choſes ſont préſentes à leur eſprit dés qu'ils le veulent, que leur volonté eſt ordinairement neceſſaire ſelon l'ordre de la nature, afin qu'ils ayent ces idées; mais non pas que la volonté eſt la véritable & la principale cauſe, qu'elles ſont preſentes à leur eſprit, & encore moins que la volonté les produiſe de rien, ou de la maniere qu'ils l'expliquent. De méme ils ne doivent pas conclure, que les objets envoyent des eſpeces qui leur reſſemblent, à cauſe que l'ame ne les apperçoit d'ordinaire que lorſqu'ils ſont preſens; mais ſeulement que l'objet eſt ordinairement neceſſaire, afin que l'idée ſoit preſente à l'eſprit. Enfin ils ne doivent pas juger, qu'une boule agitée ſoit la principale & la vé itable cauſe du mouvement de celle qu'elle trouve dans ſon chemin, puiſque la premiere n'a point elle méme la puiſſance de ſe mouvoir; mais ſeulement que cette rencontre de deux boules eſt occaſion à l'Auteur du mouvement de la matiére d'executer le decret de ſa volonté qui eſt la cauſe univerſelle de toutes choſes, en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la premiere, c'eſt-à-dire pour parler plus clairement, en voulant que la derniere ſoit agitée autant que la premiere ceſſe de l'étre : car la force mouvante des corps ne peut étre que la volonté de celui qui les conſerve comme nous ferons voir ailleurs.

CHAPITRE IV.

Que nous ne voyons point les obiets par des idées crées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons beſoin.

LA troiſiéme opinion eſt de ceux qui pretendent, que toutes les idées des choſes ſont crées avec nous.

Pour reconnoître le peu de vrai-ſemblance qu'a cette opinion, il faut ſe repreſenter qu'il y a dans le monde pluſieurs choſes toutes differentes, dont nous avons des idées. Mais pour ne parler que des ſimples figures, il eſt conſtant que le nombre en eſt infini : & méme ſi on s'arréte à une ſeule comme à l'élliplſe, on ne peut douter que l'eſprit n'en conçoive un nombre infini de differentes eſpeces ; lorſqu'il conçoit qu'un des diamétres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toûjours le méme.

De méme la hauteur d'un triangle ſe pouvant augmenter ou diminuer à l'infini, la baſe demeurant la méme, on conçoit qu'il y en peut avoir un nombre infini de differentes eſpeces : Et méme, ce que je prie que l'on conſidere ici, l'eſprit apperçoit en quelque maniere ce nombre infini, quoi qu'on n'en puiſſe imaginer que tres-peu, & qu'on ne puiſſe avoir des idées particulieres & diſtinctes de beaucoup de triangles de differentes eſpeces dans un méme tems. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que cette idée générale qu'a l'eſprit de ce nombre infini de triangles de differentes eſpeces prouve aſſez, que ſi l'on ne conçoit point par des idées particulieres

tous ces différens triangles, en un mot si on ne comprend pas l'infini, ce n'est pas faute d'idées, & que l'infini ne nous soit present, mais c'est seulement faute de capacité & d'étenduë d'esprit. Si un homme s'appliquoit à considerer les proprietez des différens triangles, quand mêmes il continuëroit éternellement cette sorte d'étude, il ne manqueroit jamais d'idées nouvelles & particulieres, mais seulement son esprit se lasseroit inutilement.

Ce que je viens de dire des triangles se peut appliquer aux figures de cinq, de six, de cent, de mille, de dix mille côtez, & ainsi à l'infini. Et si les côtez d'un triangle pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres sont des triangles d'une infinité d'especes, il est facile de voir que les figures de quatre, de cinq, ou d'un million de côtez, sont capables de différences encore bien plus grandes, puisqu'elles sont capables de beaucoup davantage de rapports, & de combinaisons de leurs côtez, que les simples triangles.

L'esprit voit donc toutes ces choses : Il en a des idées. Il est seur que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il employeroit des siecles infinis à la consideration mêmes d'une seule figure, & que s'il n'apperçoit pas ces infinies figures tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étenduë est tres-limitée. Il a donc un nombre infini d'idées : que dis-je un nombre infini ? il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de differentes figures ; de sorte que puisque il y a un nombre infini de différentes figures, il faut que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées, pour connoître seulement les figures.

Or je demande s'il est vrai-semblable, que Dieu ait creé tant de choses avec l'esprit de l'homme.

Pour moi cela ne me paroit pas ainſi, principalement puiſque cela ſe peut faire d'une autre maniere tres-ſimple & tres-facile, comme nous verrons bien-tôt. Car il ne ſemble pas raiſonnable d'expliquer comment nous connoiſſons les choſes, en admettant la création d'une infinité d'êtres, quand on en peut rendre raiſon d'une autre maniere.

Mais, quand mêmes l'eſprit auroit un magaſin de toutes les idées, qui lui ſont néceſſaires pour voir les choſes, il ſeroit neantmoins tres-difficile d'expliquer, comment l'ame pourroit les choiſir; & comment il ſe pourroit faire qu'elle apperceût le Soleil, par exemple, lorſqu'il ſeroit preſent aûx yeux du corps. Car puiſque l'image que le Soleil imprime dans le cerveau ne reſſemble point à l'idée que l'ame en a, comme on l'a prouvé ailleurs; & même, que l'ame n'apperçoit pas les mouvemens, que le Soleil produit dans le fond des yeux & dans le cerveau, il n'eſt pas concevable qu'elle pût juſtement deviner quelle idée il faudroit qu'elle ſe repreſentât de ce nombre infini qu'elle en auroit. On ne peut donc pas dire que les idées des choſes ſoient creées avec nous, & que cela ſuffit afin que nous voyons les objets qui nous environnent.

On ne peut pas dire auſſi que Dieu en produiſe à tous momens autant de nouvelles que nous appercevons de choſes différentes. Cela eſt aſſez réfuté par ce que l'on vient de dire dans ce Chapitre. De plus il eſt neceſſaire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous mêmes les idées de toutes choſes, puiſqu'en tout tems nous pouvons penſer à toutes choſes : ce que nous ne pourrions pas, ſi nous ne les appercevions déja confuſément, c'eſt-à-dire ſi un nombre infini d'idées n'étoit preſent à nôtre eſprit.

CHAPITRE V.

Que l'esprit ne voit ni l'essence, ni l'existence des objets en considerant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voye en cette maniére.

LA quatriéme opinion est, que l'esprit n'a pas besoin d'autres idées pour appercevoir les objets que soi-même, & qu'il peut, en se considerant & ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors.

Il est certain que l'ame voit dans elle-même & sans idées toutes les sensations & toutes les passions dont elle est capable, le plaisir, la douleur, le froid, la chaleur, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, son amour, sa haine, sa joye, sa tristesse, & les autres; parce que toutes les sensations & toutes les passions de l'ame ne representent rien hors d'elle qui leur ressemble, & que ce ne sont que des modifications dont un esprit est capable. Mais la difficulté est de sçavoir, si les idées qui representent quelque chose au dehors qui leur ressemble en quelque façon, comme les idées du Soleil, d'une maison, d'un cheval, d'une riviére, &c. ne sont que des modifications de l'ame: en sorte que l'esprit n'ait besoin que de lui-même pour se représenter toutes les choses qui sont hors de lui.

Il y a des personnes qui ne font point de difficulté d'assurer, que l'ame étant faite pour penser, elle a dans elle-même, je veux dire en considerant ses propres perfections, tout ce qu'il lui faut pour cela; parce qu'en effet étant plus noble que toutes les choses qu'elle conçoit distinctement, on peut dire qu'elle les con-

Digitized by Google

tient en quelque ſorte *éminemment*, comme parle l'Ecole, c'eſt-à-dire d'une maniére plus noble & plus relevée qu'elles ne ſont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choſes ſupérieures comprennent en cette ſorte les perfections des inferieures : ainſi étant les plus nobles des créatures qu'ils connoiſſent, ils ſe flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une maniére ſpirituelle tout ce qui eſt dans le monde viſible, & de pouvoir en ſe modifiant diverſement appercevoir tout ce que l'eſprit humain eſt capable d'appercevoir. En un mot ils veulent que l'ame ſoit comme un monde intelligible, qui comprend en ſoi tout ce que comprend le monde materiel & ſenſible, & mêmes infiniment davantage.

Mais il me ſemble que c'eſt être bien hardi, que de vouloir ſoûtenir cette penſée. C'eſt ſi je ne me trompe la vanité naturelle, l'amour de l'independance, & le deſir de reſſembler à celui qui comprend en ſoi tous les êtres, qui nous broüille l'eſprit, & qui nous porte à nous faire par imagination les poſſeſſeurs de toutes choſes. *Ne dites pas que vous ſoyez à vous mêmes voſtre lumiére*, dit ſaint Auguſtin : car il n'y a que Dieu qui ſoit à lui-même ſa lumiére, & qui puiſſe en ſe conſiderant voir toutes les choſes qu'il a produites, & qu'il peut produire.

Dic quia su tibi lumen non es. Serm. 8. *de verbis Domini.*

Il eſt indubitable qu'il n'y avoit que Dieu ſeul avant que le monde fût créé, & qu'il ne l'a pas pû créer ſans connoiſſance & ſans idée : que par conſéquent ces idées que Dieu en a euës ne ſont point différentes de lui-même, & qu'ainſi toutes les créatures, mêmes les plus materielles & les plus terreſtres, ſont en Dieu, quoi que d'une maniére toute ſpirituelle & que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en conſiderant ſes propres

perfections qui les lui repreſentent. Il connoît auſſi parfaitement leur exiſtence, parce que dépendant tous de ſa volonté pour exiſter, & ne pouvant ignorer ſes propres volontez, il s'enſuit qu'il ne peut ignorer leur exiſtence : & par conſéquent Dieu voit en lui-même non ſeulement l'eſſence des choſes, mais auſſi leur exiſtence.

Mais il n'en eſt pas de même des eſprits créez, & ils ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'eſſence des choſes ni leur exiſtence. Ils n'en peuvent voir l'eſſence dans eux-mêmes, puis qu'étant tres-limitez ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeller l'être univerſel, ou ſimplement celui qui eſt, comme il ſe nomme lui-même. Puis donc que l'eſprit humain peut connoître tous les êtres, & des êtres infinis, & qu'il ne les contient pas, c'eſt une preuve certaine, qu'il ne voit pas leur eſſence dans lui-même. Car l'eſprit ne voit pas ſeulement tantôt une choſe & tantôt une autre ſucceſſivement, il apperçoit même actuellement l'infini quoiqu'il ne le comprenne pas, comme nous avons dit dans le Chapitre précedent. De ſorte que n'étant point actuellement infini ; ni capable de modifications infinies dans le même-tems, il eſt abſolument impoſſible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y eſt pas. Il ne voit donc pas l'eſſence des choſes en conſiderant ſes propres perfections, ou en ſe modifiant diverſement.

Il ne voit pas auſſi leur exiſtence dans lui-même, parce qu'elles ne dépendent point de ſa volonté pour exiſter, & que les idées de ces choſes peuvent être preſentes à l'eſprit, quoi qu'elles n'exiſtent pas ; car tout le monde peut avoir l'idée d'une montagne d'or, ſans qu'il y ait une montagne d'or dans la nature. Et quoi que l'on s'appuye ſur les rapports des ſes ſens pour juger

de l'exiſtence des objets, cependant la raiſon ne nous aſſure point que nous devions nous y fier; & il arrive même ſouvent, que nous découvrons clairement qu'ils nous trompent. Quand un homme par exemple a le ſang fort échauffé, ou ſimplement quand il dort, il voit quelquefois devant ſes yeux des campagnes, des combats, & choſes ſemblables, qui toutesfois ne ſont point. Il eſt donc indubitable que ce n'eſt pas en ſoi-même ni par ſoi-même, que l'eſprit voit l'exiſtence des choſes, mais qu'il dépend en cela de quelqu'autre choſe.

CHAPITRE VI.

Que nous voyons toutes choſes en Dieu.

NOus avons vû dans les Chapitres précedens quatre différentes maniéres, dont l'eſprit peut voir les objets de dehors, leſquelles ne nous paroiſſent pas vrai-ſemblables. Il ne reſte plus que la cinquiéme, qui paroit ſeule conforme à la raiſon, & la plus propre pour faire voir la dépendance que les eſprits ont de Dieu dans toutes leurs penſées.

Pour la bien comprendre, il faut ſe ſouvenir de ce qu'on vient de dire dans le Chapitre précedent, qu'il eſt abſolument néceſſaire que Dieu ait en lui-même les idées de toutes les choſes qu'il a créées, puiſqu'autrement il n'auroit pas pû les produire, & qu'ainſi il voit toutes choſes en conſiderant ce qu'il y a au dedans de lui-même qui y a rapport. Il faut de plus ſçavoir que Dieu eſt tres-étroitement uni à nos ames par ſa preſence, en ſorte qu'on peut dire qu'il eſt le lieu des eſprits, de même que les eſpaces ſont le lieu des corps. Ces deux choſes étans ſuppoſées,

il eſt certain que l'eſprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui repreſente les êtres créez, puiſque cela eſt tres-ſpirituel, tres-intelligible, & tres-préſent à l'eſprit. Ainſi l'eſprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, ſuppoſé que Dieu veüille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les repreſente. Or voici les raiſons qui ſemblent prouver qu'il le veut, plûtôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque eſprit.

Premiérement, c'eſt qu'encore qu'on ne nie pas abſolument, que Dieu ne puiſſe faire une infinité de nombres infinis d'êtres repreſentatifs des choſes avec chaque eſprit qu'il crée; cependant on ne doit pas croire qu'il le faſſe ainſi: puiſqu'il eſt tres-conforme à la raiſon, & prouvé ſuffiſamment par les ouvrages de Dieu & l'œconomie de toute la nature, qu'il ne fait jamais par des voyes tres-difficiles ce qui ſe peut faire par des voyes tres-ſimples & tres-faciles, car il ne fait rien inutilement & ſans raiſon. Ce qui marque la ſageſſe & la puiſſance de Dieu n'eſt pas de faire de petites choſes par de grands moyens; cela eſt contre la raiſon, & marque une intelligence bornée: mais au contraire, c'eſt de faire de grandes choſes par des moyens tres-ſimples & tres-faciles. C'eſt ainſi qu'avec l'étenduë toute ſeule il produit tout ce que nous voyons d'admirable dans la nature, & même ce qui donne la vie, & le mouvement aux animaux. Car ceux qui veulent des formes ſubſtantielles, des facultez, & des ames dans les animaux, différentes de leur ſang & des organes de leurs corps, pour faire tout ce qui arrive dans la nature, veulent en même tems que Dieu manque d'intelligence, & ne puiſſe pas faire ces choſes admirables de l'étenduë toute ſeule. Ils meſurent la puiſſance de Dieu, & ſa ſouveraine ſageſſe par la pe-

titeſſe de leur eſprit. Puis donc que Dieu peut faire voir aux eſprits toutes choſes, en voulant ſimplement qu'ils voyent ce qui eſt au milieu d'eux-mêmes, c'eſt-à-dire ce qu'il y a dans lui qui y a rapport & qui les repreſente, il n'y a pas d'apparence qu'il le faſſe autrement; & qu'il produiſe pour cela autant d'infinitez de nombres infinis d'idées qu'il y a d'eſprits créez.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les eſprits voyent l'eſſence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choſes en Dieu de cette maniére. Parce que ce qu'ils voyent eſt tres-imparfait, & que Dieu eſt tres-parfait. Ils voyent de la matiére diviſible, figurée, &c. & il n'y a rien en Dieu qui ſoit diviſible, ou figuré: car Dieu eſt tout être, parce qu'il eſt infini & qu'il comprend tout; mais il n'eſt aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'eſt qu'un ou pluſieurs êtres en particulier, & nous ne comprenons point cette ſimplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choſes que les choſes mêmes que les idées repreſentent: car lors qu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui eſt unie à l'eſprit, mais ſeulement le quarré qui eſt au dehors.

La ſeconde choſe qui ſemble prouver, que nous voyons toutes choſes par cela ſeul que Dieu veut que ce qui eſt en lui qui les repreſente nous ſoit découvert, & non point parce que nous avons autant d'idées que nous pouvons voir de choſes, c'eſt que cela met les eſprits créez dans une véritable & entiére dépendance de Dieu. Car cela étant ainſi, nous ne ſçaurions rien voir, que Dieu ne veüille bien que nous le voyons, & que Dieu même ne nous faſſe voir ce que nous

2. ad Cor. 3 5 voyons : *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, tanquam ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Cela étant ainſi c'eſt Dieu même qui éclaire les Philoſophes dans les connoiſſances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoi qu'elles ne leur viennent que du Ciel : *Deus enim illis manifeſtavit.* C'eſt lui qui eſt proprement la lumiére de l'eſprit & le Pere des lumiéres. *Pater luminum* : c'eſt lui qui enſeigne la ſcience aux hommes : *Qui docet hominem ſcientiam.* En un mot c'eſt la véritable lumiére qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde : *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Rom. 1. 19.

Jac. 1. 17.

Pſ. 93. 10.

Joan. 1. 9.

Car enfin il eſt aſſez difficile de comprendre diſtinctement la dépendance que nos eſprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particuliéres, ſupposé qu'ils ayent tout ce que nous connoiſſons diſtinctement leur être néceſſaire pour agir, ou toutes les idées des choſes préſentes à leur eſprit. Et ce mot général & confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un eſprit attentif aucune idée diſtincte ; & cependant il eſt bon que les hommes ſçachent tres-diſtinctement, comment ils ne peuvent rien ſans Dieu.

Mais la plus forte de toutes les raiſons, c'eſt la maniére dont l'eſprit apperçoit toutes choſes. Il eſt conſtant, & tout le monde le ſçait par expérience, que lors que nous voulons penſer à quelque choſe en particulier, nous enviſageons d'abord tous les êtres, & nous nous appliquons enſuite à la conſideration de l'objet que nous ſouhaitons de voir. Or il eſt indubitable que nous ne ſçaurions deſirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déja, quoi que

Digitized by Google

confusément & en général : de sorte que pouvant desirer de voir tous les êtres, tantôt l'un & tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont presens à nôtre esprit ; & il semble que tous les êtres ne puissent être presens à nôtre esprit, que parce que Dieu lui est present, c'est-à-dire celui qui renferme tous les êtres dans sa simplicité.

Il semble encore que l'esprit ne seroit pas capable de se representer des idées universelles de genre, d'espéce, &c. s'il ne voyoit tous les êtres renfermez en un : & qu'on ne peut rendre raison de la maniére dont l'esprit connoit plusieurs véritez abstraites & générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes.

Il me semble enfin que la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la premiére, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit apperçoit l'infini, quoi qu'il ne le comprenne pas ; & qu'il a une idée tres-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui ; puisqu'on ne peut pas concevoir, que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être sans penser s'il est fini, ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit préceder. Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini : & tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assem-

blage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le penſent les Philoſophes ; qu'au contraire toutes ces idées particuliéres ne ſont que des participations de l'idée générale de l'infini : de même que Dieu ne tient pas ſon être des créatures, mais toutes les créatures ne ſubſiſtent que par lui.

La derniére preuve, qui ſera peut-être une démonſtration pour ceux qui ſont accoûtumez aux raiſonnemens abſtraits, eſt celle-ci. Il eſt impoſſible que Dieu ait d'autre fin principale de ſes actions que lui-même : c'eſt une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion ; & l'Ecriture ſainte ne nous permet pas de douter, que Dieu n'ait fait toutes choſes pour lui. Il eſt donc néceſſaire que non ſeulement nôtre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans nôtre eſprit, tende vers lui ; mais encore que la connoiſſance & que la lumiére qu'il lui donne nous faſſe connoître quelque choſe qui ſoit en lui : car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faiſoit un eſprit & lui donnoit pour l'idée, ou pour l'objet immediat de ſa connoiſſance le ſoleil, Dieu feroit ce ſemble cet eſprit, & l'idée de cet eſprit pour le ſoleil, & non pas pour lui.

Dieu ne peut donc faire un eſprit pour connoître ſes ouvrages, ſi ce n'eſt que cet eſprit voïe en quelque façon Dieu en voyant ſes ouvrages. De ſorte que l'on peut dire, que ſi nous ne voyions Dieu en quelque maniére, nous ne verrions aucune choſe ; de même que ſi nous n'aimions Dieu, je veus dire ſi Dieu n'imprimoit ſans ceſſe dans nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune choſe : Parce que cet amour étant nôtre volonté, nous ne pouvons rien aimer, ni rien vouloir ſans lui ; car nous ne

L. 1. Chap. 1.

pouvons aimer des biens particuliers, qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne vers lui. Ainſi comme nous n'aimons aucune choſe que par l'amour néceſſaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune choſe que par la connoiſſance naturelle que nous avons de Dieu : & toutes les idées particuliéres que nous avons des créatures, ne ſont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne ſont que des déterminations du mouvement pour le Créateur.

Je ne croi pas qu'il y ait de Theologiens qui ne tombent d'accord que les impies aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle : Et ſaint Auguſtin & quelques autres Peres aſſurent comme une choſe indubitable, que les impies voyent dans Dieu les régles des mœurs, & les véritez éternelles. De ſorte que l'opinion que j'explique ne doit faire peine à perſonne. Voici comme parle ſaint Auguſtin : *Ab illa incommutabili luce veritatis, etiam impius, dum ab ea avertitur, quodammodo tangitur. Hinc eſt quod etiam impii cogitant æternitatem, & multa rectè reprehendunt rectèque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, niſi in quibus vident, quemadmodum quiſque vivere debeat, etiam ſi nec ipſi eodem modo vivant? Vbi autem eas vident? Neque enim in ſua natura. Nam cùm procul dubio mente iſta videantur, eorumque mentes conſtet eſſe mutabiles, has vero regulas immutabiles, videat quiſquis in eis & hoc videre potuerit..... ubinam ergo ſunt iſtæ regulæ ſcriptæ, niſi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde lex omnis iuſta deſcribitur..... in qua videt quid operandum ſit, etiam qui operatur iniuſtitiam, & ipſe eſt qui ab illa luce avertitur à qua tamen tangitur.* I. 14. de Trin. Ch. 13.

Il y a dans ſaint Auguſtin une infinité de paſſages ſemblables à celui-ci, par leſquels il prouve que nous voyons Dieu dés cette vie, par la connoiſſance que nous avons des véritez éternelles. La vérité eſt increéée, immuable, immenſe, éternelle, au deſſus de toutes choſes: Elle eſt vraie par elle-même. Elle ne tient ſa perfection d'aucune choſe: Elle rend les créatures plus parfaites, & tous les eſprits cherchent naturellement à la connoître. Il n'y a rien qui puiſſe avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la vérité eſt Dieu. Nous voyons de ces véritez immuables & éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce ſont-là les raiſons de ſaint Auguſtin, les nôtres en ſont un peu différentes, & nous ne voulons point nous ſervir injuſtement de l'autorité d'un ſi grand homme pour appuyer nôtre ſentiment.

Nous penſons donc que les véritez, même celles qui ſont éternelles, comme que deux fois deux ſont quatre, ne ſont pas ſeulement des êtres abſolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles ſoient Dieu. Car il eſt viſible que cette vérité ne conſiſte que dans un rapport d'égalité, qui eſt entre deux fois deux & quatre. Ainſi nous ne diſons pas que nous voyons Dieu, en voyant les véritez, comme le dit ſaint Auguſtin, mais en voyant les idées de ces véritez: car les idées ſont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui eſt la vérité, n'eſt rien de réel. Quand par exemple, on dit que du drap que l'on meſure a trois aunes, le drap & les aunes ſont réelles, mais l'égalité entre trois aunes & le drap n'eſt point un être réel: ce n'eſt qu'un raport, qui ſe trouve entre les trois aunes & le drap. Lorſqu'on dit que deux fois deux ſont quatre, les idées des nombres ſont réelles, mais l'égalité qui eſt entr'eux n'eſt qu'un rapport. Ainſi ſelon nôtre ſentiment nous voyons

Dieu, lorſque nous voyons des véritez éternelles, non que ces véritez ſoient Dieu ; mais parce que les idées dont ces véritez dépendent ſont en Dieu : peut-être même que ſaint Auguſtin l'à entendu ainſi. Nous croyons auſſi, que l'on connoit en Dieu les choſes changeantes & corruptibles, quoique ſaint Auguſtin ne parle que des choſes immuables & incorruptibles ; parce qu'il n'eſt pas néceſſaire pour cela, de mettre quelque imperfection en Dieu, puiſqu'il ſuffit, comme nous avons déja dit, que Dieu nous faſſe voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choſes.

Cependant quoique je diſe que nous voyons en Dieu les choſes materielles & ſenſibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayions en Dieu les ſentimens, mais ſeulement de Dieu qui agit en nous ; car Dieu connoit bien les choſes ſenſibles, mais il ne les ſent pas. Lorſque nous appercevons quelque choſe de ſenſible, il ſe trouve dans nôtre perception, ſentiment & idée pure. Le ſentiment eſt une modification de nôtre ame, & c'eſt Dieu qui la cauſe en nous : & il la peut cauſer, quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de nôtre ame, qu'elle en eſt capable. Pour l'idée qui ſe trouve jointe avec le ſentiment, elle eſt en Dieu, & nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir : & Dieu joint la ſenſation à l'idée, lors que les objets ſont preſens, afin que nous le croyions ainſi, & que nous entrions dans les ſentimens & dans les paſſions que nous devons avoir par rapport à eux.

Nous croyons enfin que tous les eſprits voyent les loix éternelles auſſi bien que les autres choſes en Dieu, mais avec quelque différence. Ils connoiſſent l'ordre & les véritez éternelles, & mêmes les êtres que Dieu a faits ſelon ces véritez

ou ſelon l'ordre par l'union que ces eſprits ont néceſſairement avec le Verbe, ou la ſageſſe de Dieu qui les éclaire, comme on vient de l'expliquer. Mais ils connoiſſent que l'ordre eſt une loi, je veux dire qu'ils connoiſſent les loix éternelles, comme qu'il faut aimer le bien, & fuyr le mal : qu'il faut aimer la juſtice plus que les richeſſes : qu'il vaut mieux obeïr à Dieu que de commander aux hommes, & une infinité d'autres loix naturelles, par l'impreſſion qu'ils reçoivent ſans ceſſe de la volonté de Dieu qui les agite vers lui, & qui tâche pour ainſi dire de rendre leur volonté entiérement ſemblable à la ſienne. Car la connoiſſance de cette impreſſion, qu'ils ſentent dans eux-mêmes, quoi qu'ils ne la ſuivent pas toûjours par le choix libre de leur volonté, & qu'ils ſçavent être commune à tous les eſprits quoi qu'elle ne ſoit pas également forte dans tous les eſprits, eſt la même que la connoiſſance de toutes les loix naturelles. C'eſt par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de nôtre eſprit au Verbe de Dieu, & de nôtre volonté à ſon amour, que nous ſommes à l'image & à la reſſemblance de Dieu. Et quoique cette image ſoit beaucoup effacée par le peché. Cependant il eſt néceſſaire qu'elle ſubſiſte autant que nous. Mais, ſi nous portons l'image du Verbe humilié ſur la terre, & ſi nous ſuivons les mouvemens du ſaint Eſprit, cette image primitive de nôtre premiére création, cette union de nôtre eſprit au Verbe du Pere, & à l'amour du Pere & du Fils ſera rétablie & renduë ineffaçable. Nous ſerons ſemblables à Dieu, ſi nous ſommes ſemblables à l'Homme-Dieu. Enfin Dieu ſera tout en nous, & nous tout en Dieu, d'une maniére bien plus parfaite, que celle par laquelle il eſt néceſſaire, afin que nous ſubſiſtions,

que nous ſoyons en lui & qu'il ſoit en nous.

Voila les raiſons les plus fortes que l'on a pour croire, que les eſprits apperçoivent toutes choſes par la préſence intime de celui, qui comprend tout dans ſa ſimplicité. Chacun en jugera ſelon la conviction intérieure qu'il en recevra, aprés y avoir ſérieuſement pensé. Mais on croit qu'il n'y a aucune vrai-ſemblance dans toutes les autres maniéres d'expliquer ces choſes, & qu'il paroitra plus que vrai-ſemblable, que cela ſe fait de cette derniére. Ainſi nos ames dépendent de Dieu en toutes maniéres. Car de même que c'eſt lui qui leur fait ſentir la douleur, le plaiſir, & toutes les autres ſenſations, par l'union naturelle qu'il a miſe entr'elles & nos corps, qui n'eſt autre que ſon decret & ſa volonté générale. Ainſi c'eſt lui qui leur fait avoir la veuë de toutes les choſes qu'elles voyent, par l'union naturelle qu'il a miſe auſſi entre la volonté de l'homme, & la repréſentation des idées qui renferme l'immenſité de de l'être Divin, laquelle union naturelle n'eſt auſſi que ſa volonté générale : de ſorte qu'il n'y a que lui qui nous puiſſe éclairer, en nous repreſentant toutes choſes, de même qu'il n'y a que lui qui nous puiſſe rendre heureux, en nous comblant de plaiſirs.

Demeurons donc dans ce ſentiment, que Dieu eſt le monde intelligible, ou le lieu des eſprits, de même que le monde matériel eſt le lieu des corps. Que c'eſt de ſa puiſſance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications : que c'eſt dans ſa ſageſſe qu'ils trouvent toutes leurs idées : & que c'eſt par ſon amour qu'ils ſont agitez de tous leurs mouvemens reglez : & parce que ſa puiſſance & ſon amour ne ſont que lui, croyons avec ſaint Paul, qu'il n'eſt pas loin de chacun de nous, & que c'eſt en lui que nous avons la vie, le mou-

vement, & l'être. *Non longe eſt ab unoquoque noſtrum, in ipſo enim vivimus, movemur, & ſumus.*

CHAPITRE VII.

I. Quatre différentes maniéres de voir les choſes. II. Comment on connoiſt Dieu. III. Comment-on connoiſt les corps. IV. Comment-on connoiſt ſon ame. V. Comment-on connoiſt les ames des autres homme: & les purs eſprits.

AFin d'abbreger & d'éclaircir le ſentiment que je viens d'établir touchant la maniére, dont l'eſprit apperçoit tous les différens objets de ſa connoiſſance, il eſt néceſſaire que je diſtingue en lui quatre maniéres de connoître.

I. *Quatre maniéres de voir les choſes.*

La premiére eſt de connoître les choſes par elles-mêmes.

La ſeconde de les connoître par leurs idées, c'eſt-à-dire, comme je l'entens ici, par quelque choſe qui ſoit différent d'elles.

La troiſiéme de les connoître par *conſcience*, ou par ſentiment intérieur.

La quatriéme de les connoître par conjecture.

On connoît les choſes par elles-mêmes & ſans idées, lors qu'étans tres-intelligibles elles peuvent pénétrer l'eſprit ou ſe découvrir à lui. On connoît les choſes par leurs idées, lorſqu'elles ne ſont point intelligibles par elles-mêmes, ſoit parce qu'elles ſont corporelles, ſoit parce qu'elles ne peuvent pénétrer l'eſprit ou ſe découvrir à lui. On connoît par conſcience toutes les choſes qui ne ſont point diſtinguées de ſoi. Enfin on connoît par conjecture les choſes qui ſont différentes de ſoi, & de celles que l'on connoît en elles-

elles-mêmes & par des idées, lors qu'on penſe que certaines choſes ſont ſemblables à quelques autres que l'on connoît.

II. *Comment on connoiſt Dieu.*

Il n'y a que Dieu que l'on connoiſſe par lui-méme : car encore qu'il y ait d'autres êtres ſpirituels que lui, & qui ſemblent être intelligibles par leur nature, il n'y a préſentement que lui ſeul, qui pénétre l'eſprit & ſe découvre à lui. Nous ne voyons que Dieu d'une vûë immediate & directe. Peut-être même qu'il n'y a que lui, qui puiſſe éclairer l'eſprit par ſa propre ſubſtance. Enfin dans cette vie ce n'eſt que par l'union que nous avons avec lui, que nous ſommes capables de connoître ce que nous connoiſſons, ainſi que nous avons expliqué dans le Chapitre précedent : car c'eſt nôtre ſeul maître, qui préſide à nôtre eſprit, ſelon ſaint Auguſtin, ſans l'entremiſe d'aucune créature.

Humanis mentibus nulla interpoſita natura præſidet. Aug. l. de vera Rel. c. 55.

On ne peut concevoir que quelque choſe de créé puiſſe repreſenter l'infini; que l'être ſans reſtriction, l'être immenſe, l'être univerſel puiſſe être apperçeu par une idée, c'eſt-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être univerſel & infini : mais pour les êtres particuliers, il n'eſt pas difficile de concevoir qu'ils puiſſent être repreſentez par l'être infini qui les renferme, & qui les renferme d'une maniére tres-ſpirituelle, & par conſéquent tres-intelligible. Ainſi il eſt néceſſaire de dire, que l'on connoît Dieu par lui-même, quoique la connoiſſance que l'on en a en cette vie ſoit tres imparfaite, & que l'on connoit les choſes corporelles par leurs idées, c'eſt-à-dire en Dieu, puiſqu'il n'y a que Dieu, qui renferme le monde intelligible, où ſe trouvent les idées de toutes choſes.

Mais encore que l'on puiſſe voir toutes choſes en Dieu, il ne s'enſuit pas qu'on les y voye tou-

tes : On ne voit en Dieu que les choſes dont on a des idées, & il y a des choſes que l'on voit ſans idées.

III. Comment-on connoiſt les corps.

Toutes les choſes qui ſont en ce monde, dont nous ayions quelque connoiſſance, ſont des corps ou des eſprits ; proprietez de corps, proprietez d'eſprits. On ne peut douter que l'on ne voye les corps avec leurs proprietez par leurs idées ; parce que n'étans pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une maniére intelligible. Ainſi c'eſt en Dieu, & par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs proprietez : & c'eſt pour cela que la connoiſſance que nous en avons eſt tres-parfaite ; je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étenduë ſuffit pour nous faire connoître toutes les propriétez, dont l'étenduë eſt capable, & que nous ne pouvons deſirer d'avoir une idée de l'étenduë, des figures & des mouvemens plus diſtincte & plus féconde, que celle que Dieu nous en fournit.

Comme les idées des choſes qui ſont en Dieu, renferment toutes leurs propriétez, qui en voit les idées, en peut voir ſucceſſivement toutes les propriétez : car lors qu'on voit les choſes comme elles ſont en Dieu, on les voit toûjours d'une maniére tres-parfaite : & elle ſeroit infiniment parfaite, ſi l'eſprit qui les y voit étoit infini ; car ce qui manque à la connoiſſance que nous avons de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, n'eſt point un défaut de l'idée qui la repreſente, mais de nôtre eſprit qui la conſidére.

IV. Comment on connoiſt ſon ame.

Ce n'eſt pas la même choſe de l'ame, nous ne la connoiſſons point en Dieu, nous ne la connoiſſons point par ſon idée, nous ne la connoiſſons que par conſcience, & c'eſt pour cela que la connoiſſance que nous en avons eſt imparfai-

Digitized by Google

te. Nous ne ſçavons de nôtre ame, que ce que nous ſentons qui ſe paſſe en nous. Si nous n'avions jamais ſenti de douleur, de chaleur, de lumiére,&c. nous ne pourrions ſçavoir ſi nôtre ame en ſeroit capable, parce que nous ne la connoiſſons point par ſon idée. Mais ſi nous voyions en Dieu l'idée qui répond à nôtre ame, nous connoîtrions en même-tems, ou nous pourrions connoître toutes les propriétez dont elle eſt capable, comme nous connoiſſons toutes les propriétez, dont l'étenduë eſt capable, parce que nous connoiſſons l'étenduë par ſon idée.

Il eſt vrai que nous connoiſſons aſſez par nôtre conſcience, ou par le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mémes, que nôtre ame eſt quelque choſe de grand; mais cependant il ſe peut faire que ce que nous en connoiſſons ne ſoit preſque rien de ce qu'elle eſt en elle-méme. Si on ne connoiſſoit de la matiére que vingt ou trente figures dont elle auroit été modifiée, certainement on n'en connoîtroit preſque rien, en comparaiſon de ce que l'on en connoît par l'idée qu'on en a. Il ne ſuffit donc pas pour connoître parfaitement l'ame, de ſçavoir ce que nous en ſçavons par le ſeul ſentiment intérieur, puiſque la conſcience que nous avons de nous-méme ne nous montre peut-être que la moindre partie de nôtre être.

On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connoiſſions plus diſtinctement l'exiſtence de nôtre ame que l'exiſtence de nôtre corps, & de ceux qui nous environnent; cependant nous n'avons pas une connoiſſance ſi parfaite de la nature de l'ame que de la nature des corps; & cela peut ſervir à accorder les différens ſentimens de ceux qui diſent qu'il n'y a rien qu'on connoiſſe mieux que l'a-

me, & de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connoissent moins.

Cela peut aussi servir à prouver que les idées, qui nous representent quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications de nôtre ame. Car si l'ame voyoit toutes choses en considerant ses propres modifications, elle devroit connoître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, & toutes les sensations ou modifications dont elle est capable, que les figures ou modifications dont les corps sont capables: & cependant elle ne connoît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la veuë qu'elle ait d'elle-même, mais seulement par l'expérience qu'elle en a; & elle connoît que l'étenduë est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étenduë. Il y a même certaines sensations, comme les couleurs & les sons, que la plûpart des hommes ne peuvent reconnoître, si elles sont des modifications de l'ame; & il n'y a point de figures que tous les hommes ne reconnoissent par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, qu'elles sont des modifications des corps.

On peut voir encore de ce qu'on vient de dire, la raison pour laquelle on ne peut pas donner de definition, qui fasse connoître les modifications de l'ame: car puisqu'on ne connoît point l'ame, ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentimens, & que tels sentimens de plaisir par exemple, de douleur, de chaleur, &c. ne sont point attachez aux mots, il est clair que si quelqu'un n'avoit jamais vû de couleur, ni senti de chaleur; on ne pourroit la lui faire connoître par toutes les definitions qu'on lui en donneroit. Et il faut remarquer, que les hommes n'ayant leurs sentimens qu'à cause du corps qui n'est pas disposé en tous de la même

maniére, il arrive ſouvent que les mots ſont équivoques, & que ceux dont on ſe ſert pour exprimer les modifications de ſon ame ſignifient tout le contraire de ce qu'on prétend; & que ſouvent on fait penſer à l'amertume par exemple, lors qu'on croit faire penſer à la douceur.

Encore que nous n'ayons pas une entiére connoiſſance de nôtre ame, celle que nous avons par conſcience ſuffit pour en démontrer l'immortalité, la ſpiritualité, la liberté, & quelques autres attributs, qu'il n'eſt néceſſaire que nous ſçachions: & c'eſt pour cela que Dieu ne nous la fait point connoître par ſon idée, comme il nous fait connoître les corps. La connoiſſance que nous avons de nous-mêmes par conſcience eſt imparfaite, il eſt vrai, mais elle n'eſt point fauſſe: mais la connoiſſance que nous avons des corps par ſentiment ou par conſcience, ſi on peut appeller conſcience le ſentiment de ce qui ſe paſſe dans nôtre corps, n'eſt pas ſeulement imparfaite, mais elle eſt fauſſe. Il nous falloit donc une idée des corps pour corriger les ſentimens que nous en avons: Mais nous n'avons point beſoin de l'idée de nôtre ame, puiſque la conſcience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur; & qu'il ſuffit de ne la point confondre avec le corps pour ne nous point tromper dans ſa connoiſſance, ce que nous pouvons faire par la raiſon. Enfin ſi nous euſſions eu une idée claire de l'ame comme celle que nous avons du corps; cette idée nous l'eût trop fait conſidérer comme ſéparée de lui, ainſi elle eût diminué l'union de nôtre ame avec nôtre corps, en nous empéchant de la regarder comme répanduë dans tous nos membres, ce que je n'explique pas davantage

De tous les objets de nôtre connoiſſance, il ne nous reſte plus que les ames des autres hom-

V. Comment-on connoiſt l'ame des autres hommes.

mes, & que les pures intelligences; & il eſt manifeſte que nous ne les connoiſſons que par conjecture. Nous ne les connoiſſons preſentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées, & comme elles ſont différentes de nous, il n'eſt pas poſſible que nous les connoiſſions par conſcience. Nous conjecturons que les ames des autres hommes ſont comme la nôtre. Ce que nous ſentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le ſentent, & même lorſque ces ſentimens n'ont point de rapport au corps, nous ſommes aſſurez que nous ne nous trompons point: parce que nous voyons en Dieu certaines idées & certaines loix immuables, ſelon leſquelles nous ſçavons avec certitude, que Dieu agit également dans tous les eſprits.

Je ſçai que deux fois deux ſont quatre, qu'il vaut mieux être juſte que d'être riche, & je ne me trompe point de croire que les autres le voyent comme moi. J'aime le bien & le plaiſir, je hai le mal & la douleur, je veux être heureux, & je ne me trompe point de croire, que les hommes, que les Anges mêmes, & que les démons ſont comme moi. Je ſçai mêmes que Dieu ne fera jamais d'eſprits qui ne deſirent d'être heureux, ou qui puiſſent deſirer d'être mal-heureux: mais je le ſçai avec évidence & certitude, parce que c'eſt Dieu qui me l'apprend: car quel autre que Dieu me pourroit faire connoître les deſſeins & les volontez de Dieu? Mais lorſque le corps a quelque part à ce qui ſe paſſe en moi, je me trompe preſque toûjours, ſi je juge des autres par moi-même. Je ſens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur, je goûte une telle ou telle ſaveur à l'approche de certains corps: je me trompe, ſi je juge des autres par moi-même. Je ſuis ſujet à certaines paſſions, j'ai de la-

mitié ou de l'averſion pour telles ou telles choſes ; & je juge que les autres me reſſemblent : ma conjecture eſt ſouvent fauſſe. Ainſi la connoiſſance que nous avons des autres hommes eſt fort ſujette à l'erreur, ſi nous n'en jugeons que par les ſentimens que nous avons de nous-mêmes.

S'il y a quelques êtres différens de Dieu, de nous-mêmes, des corps & des purs eſprits, nous n'en avons aucune connoiſſance. Nous avons mêmes de la peine à nous perſuader qu'il y en ait : & aprés avoir examiné les raiſons de certains Philoſophes qui prétendent le contraire, nous les avons trouvé fauſſes ; & cela nous a confirmé dans le ſentiment que nous avions, qu'étans tous hommes de même nature, nous avions tous les mêmes idées ; parce que nous avons tous beſoin de connoître les mêmes choſes.

CHAPITRE VIII.

I. *La préſence intime de l'idée vague de l'être en général eſt la cauſe de toutes les abſtractions déréglées de l'eſprit, & de la plûpart des chimeres de la Philoſophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de Philoſophes de reconnoiſtre la ſolidité des vrais principes de Phyſique.* II. *Exemple touchant l'eſſence de la matiére.*

CEtte préſence claire, intime, néceſſaire de Dieu, je veux dire de l'étre ſans reſtriction particuliére ; de l'étre infini, de l'être en général à l'eſprit de l'homme, agit ſur lui plus fortement que la préſence de tous les objets finis. Il eſt impoſſible qu'il ſe défaſſe entiérement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut ſubſiſter hors de Dieu. Peut-être pourroit-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cauſe qu'il peut penſer à des êtres particuliers, mais on ſe tromperoit. Car

quand l'eſprit conſidére quelque être en particulier, ce n'eſt pas tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'eſt plûtôt qu'il s'approche, s'il eſt permis de parler ainſi, de quelques-unes de ſes perfections en s'éloignant de toutes les autres : mais en s'éloignant de telle maniére, qu'il ne les perd point entiérement de veuë, & qu'il eſt preſque toûjours en état de les aller chercher & de s'en approcher. Elles ſont toûjours préſentes à l'eſprit, mais l'eſprit ne les apperçoit que dans une confuſion inexplicable à cauſe de ſa petiteſſe, & de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque tems ſans penſer à ſoi-même : mais on ne ſçauroit ce me ſemble ſubſiſter un moment ſans penſer à l'être; & dans le tems même qu'on croit ne penſer à rien, on eſt néceſſairement plein de l'idée vague & générale de l'être. Mais parce que les choſes qui nous ſont fort ordinaires, & qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'eſprit avec quelque force, & ne l'obligent point ainſi à faire quelque réflexion ſur elles; cette idée de l'être ſi grande, ſi vaſte, ſi réelle, & ſi poſitive qu'elle ſoit, nous eſt ſi familiére & nous touche ſi peu, que nous croyons quaſi ne la point voir, que nous n'y faiſons point de réflexion ; que nous jugeons enſuite qu'elle a peu de réalité, & qu'elle n'eſt formée que de l'aſſemblage confus de toutes les idées particuliéres ; quoiqu'au contraire ce ſoit dans elle ſeule & par elle ſeule, que nous appercevons tous les êtres en particulier.

Quoique cette idée, que nous recevons par l'union immediate que nous avons avec le Verbe de Dieu, ne nous trompe jamais par elle-même ; comme celles que nous recevons à cauſe de l'union que nous avons avec nôtre corps, leſquelles nous repréſentent les choſes autrement qu'elles ſont. Cependant je ne crains point de dire que

nous faiſons un ſi mauvais uſage des meilleures choſes, que la préſence ineffaçable de cette idée eſt une des principales cauſes de toutes les abſtractions déreglées de l'eſprit, & par conſéquent de toute cette Philoſophie abſtraite & chimerique, qui explique toutes choſes par des termes généraux d'acte, de puiſſance, de cauſe, d'effet, de formes ſubſtantielles, de facultez, de qualitez occultes, de ſympathie, d'antipathie, &c. Car il eſt conſtant que tous ces termes, & pluſieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'eſprit, que des idées vagues & génerales : c'eſt-à-dire de ces idées qui ſe préſentent à l'eſprit d'elles-mêmes, ſans peine & ſans application de nôtre part.

Qu'on liſe avec toûte l'attention poſſible toutes les définitions, & toutes les explications que l'on donne aux formes ſubſtantielles : que l'on cherche avec ſoin en quoi conſiſte l'eſſence de toutes ces entitez, que les Philoſophes imaginent comme il leur plaît, & en ſi grand nombre, qu'ils ſont obligez d'en faire pluſieurs diviſions & ſubdiviſions ; & je m'aſſure qu'on ne réveillera jamais dans ſon eſprit d'autre idée de toutes ces choſes, que celle de l'être & de la cauſe en général.

Car voici ce qui arrive ordinairement aux Philoſophes. Ils voyent quelque effet nouveau : ils imaginent incontinent une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe : il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle eſt différente de la matiére dont le feu eſt composé. Et parce que le feu eſt capable de pluſieurs effets différens, comme de ſéparer les corps, de les reduire en cendre & en verre, de les ſecher, les durcir, les amollir, les dilater, les purifier, les éclairer, &c. ils donnent liberalement au feu autant de facultez ou de qualitez réelles, qu'il

eſt capable de produire d'effets différens.

Mais ſi l'on fait réflexion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultez, on reconnoîtra que ce ne ſont que des définitions de Logique, & qu'elles ne réveillent point d'autres idées que celle de l'être, & de la cauſe de l'effet qui ſe produit; en ſorte qu'on n'en eſt pas plus ſçavant, quand on les a fort étudiées. Car tout ce qu'on retire de cette ſorte d'étude, c'eſt qu'on s'imagine ſçavoir mieux que les autres, ce que toutesfois on ſçait beaucoup moins, non ſeulement parce qu'on admet pluſieurs entitez qui ne furent jamais: mais encore, parce qu'étant préoccupé, on ſe rend incapable de concevoir, comment il ſe peut faire que de la matiére toute ſeule comme celle du feu, étant mûë contre des corps différemment diſpoſez, y produiſe tous les différens effets que nous voyons.

Il eſt manifeſte à tous ceux qui ont un peu lû, que preſque tous les Livres de ſcience, & principalement ceux qui traitent de la Phyſique, de la Médecine, de la Chymie, & de toutes les choſes particuliéres de la nature, ſont tout pleins de raiſonnemens fondez ſur les qualitez élementaires, & ſur les qualitez ſecondes, comme les *attractrices* les *rétentrices*, les *concoctrices*, les *expultrices*, & autres ſemblables, ſur d'autres qu'ils appellent occultes, ſur les vertus ſpécifiques, & ſur pluſieurs autres entitez que les hommes compoſent de l'idée générale de l'être, & de celle de la cauſe de l'effet qu'ils voyent. Ce qui ſemble ne pouvoir arriver qu'à cauſe de la facilité qu'ils ont à conſidérer l'idée de l'être en général, qui eſt toûjours preſente à leur eſprit par la preſence intime de celui qui renferme tous les êtres.

Si les Philoſophes ordinaires ſe contentoient de donner leur Phyſique ſimplement comme une

Logique, qui fourniroit des termes propres pour parler des choſes de la nature ; & s'ils laiſſoient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées diſtinctes & particuliéres afin de ſe faire entendre, on ne trouveroit rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales & abſtraites, comme ſi la nature étoit abſtraite ; & ils veulent abſolument que la Phyſique de leur Maître Ariſtote ſoit une véritable Phyſique qui explique le fond des choſes, & non pas ſimplement une Logique, quoiqu'elle ne contienne rien de ſupportable que quelques définitions ſi vagues, & quelques termes ſi généraux, qu'ils peuvent ſervir dans toutes ſortes de Philoſophie. Ils ſont enfin ſi fort poſſedez de toutes ces entitez imaginaires, & de ces idées vagues & indéterminées qui leur naiſſent naturellement dans l'eſprit, qu'ils ſont incapables de s'arrêter aſſez long-tems à conſidérer les idées réelles des choſes, pour en reconnoître la ſolidité & l'évidence. Et c'eſt ce qui eſt la cauſe de l'extrême ignorance, où ils ſont des vrais principes de Phyſique. Il en faut donner quelque preuve.

II. De l'eſſence de la matiére.

Si on reçoit cette définitiõ du mot *eſſence*, tout le reſte eſt abſolumẽt démontré : ſi on ne la reçoit pas ce n'eſt plus qu'une queſtion de nom, de ſçavoir en quoi conſiſte l'eſſence de la matiére.

Les Philoſophes tombent aſſez d'accord, qu'on doit regarder comme l'eſſence d'une choſe, ce que l'on reconnoît de premier dans cette choſe, ce qui en eſt inſéparable, & d'où dépendent toutes les propriétez qui lui conviennent. De ſorte que pour découvrir en quoi conſiſte l'eſſence de la matiére, il faut regarder toutes les propriétez qui lui conviennent, ou qui ſont renfermées dans l'idée qu'on en a, comme la dureté, la molleſſe, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la diviſibilité, l'impénétrabilité, & l'étenduë, & conſidérer d'abord lequel de tous ſes attributs en eſt inſeparable. Ainſi la fluidité, la dureté, la molleſſe,

le mouvement, & le repos, ſe pouvant ſéparer de la matiére, puiſqu'il y a pluſieurs corps qui ſont ſans dureté, ou ſans fluidité, ou ſans molleſſe, qui ne ſont point en mouvement, ou enfin qui ne ſont point en repos, il s'enſuit clairement que tous ces attributs ne lui ſont point eſſentiels.

Mais il en reſte encore quatre que nous concevons inſeparables de la matiére, ſçavoir la figure, la diviſibilité, l'impénétrabilité, & l'étenduë. De ſorte que pour voir quel eſt celui qu'on doit prendre pour l'eſſence, il ne faut plus ſonger à les ſéparer; mais ſeulement examiner, lequel eſt le premier, & qui n'en ſuppoſe point d'autre. On reconnoît facilement, que la figure, la diviſibilité, & l'impénétrabilité, ſuppoſe l'étenduë; & que l'étenduë ne ſuppoſe rien; mais que dés qu'elle eſt donnée, la diviſibilité, l'impénétrabilité, & la figure ſont données. Et de là on doit conclure: que l'étenduë eſt l'eſſence de la matiére, ſupposé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres ſemblables; & je ne croi pas qu'il y ait perſonne au monde qui en puiſſe douter aprés y avoir ſerieuſement pensé.

Mais la difficulté eſt de ſçavoir, ſi la matiére n'a point encore quelques autres attributs différens de l'étenduë & de ceux qui en dépendent, en ſorte que l'étenduë même ne lui ſoit point eſſentielle, & qu'elle ſuppoſe quelque choſe qui en ſoit le ſujet & le principe.

Pluſieurs perſonnes aprés avoir conſidéré tres-attentivement l'idée, qu'ils avoient de la matiére par tous les attributs qui en ſont connus; aprés avoir auſſi médité les effets de la nature, autant que la force & la capacité de l'eſprit le peuvent permettre, ſe ſont fortement perſuadez que l'étenduë ne ſuppoſe aucune choſe dans la matiére,

ſoit parce qu'ils n'ont pas eu d'idée diſtincte & particuliére de cette prétenduë choſe qui préce-de l'étenduë, ſoit encore parce qu'ils n'ont vû aucun effet qui la prouve.

Car de méme que pour ſe perſuader qu'une montre n'a point quelque entité différente de la matiére dont elle eſt composée, il ſuffit de ſçavoir comment la différente diſpoſition des roues peut faire ce qu'elle fait ; & de n'avoir outre cela aucune idée diſtincte de ce qui pourroit être dans la montre, quoi qu'on en ait pluſieurs de Logique. Ainſi parce que ces perſonnes n'ont point d'idée diſtincte de ce qui pourroit être dans la matiére, ſi l'étenduë en étoit ôtée ; qu'ils ne voyent aucun attribut qui le faſſe connoître ; que l'étenduë étant donnée tous les attributs, que l'on conçoit appartenir à la matiére, ſont donnez ; & que la matiére n'eſt cauſe d'aucun effet, qu'on ne puiſſe concevoir que de l'étenduë diverſement configurée, & diverſement agitée ne puiſſe produire ; ils ſe ſont perſuadez de là que l'étenduë étoit l'eſſence de la matiére.

Mais de même que les hommes n'ont point de démonſtration certaine qu'il n'y a point quelque intelligence, ou quelque entité nouvellement créée dans la roues d'une montre : ainſi perſonne ne peut ſans une révelation particuliére aſſurer comme une démonſtration de Géometrie, qu'il n'y a que de l'étenduë diverſement configurée dans une pierre. Car il ſe peut abſolument faire, que l'étenduë ſoit jointe avec quelqu'autre choſe que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée : quoi qu'il ſemble cependant fort déraiſonnable de le croire & de l'aſſûrer, puiſqu'il eſt contre la raiſon d'aſſûrer ce qu'on ne ſçait point & ce qu'on ne conçoit point.

Toutefois quand on ſuppoſeroit, qu'il y au-

Digitized by Google

roit quelqu'autre choſe que l'étenduë dans la matiére, cela n'empécheroit pas, ſi on y prend bien garde, que l'étenduë n'en fût l'eſſence, ſelon la définition que l'on vient de donner de ce mot. Car enfin il eſt abſolument néceſſaire, que tout ce qu'il y a au monde, ſoit ou bien un étre, ou bien la maniére d'un être: un eſprit attentif ne le peut nier. Or l'étenduë n'eſt pas la maniére d'un étre: donc c'eſt un étre. Mais parce que la matiére n'eſt pas un composé de pluſieurs êtres, comme l'homme qui eſt composé de corps & d'eſprit, puiſque la matiére n'eſt qu'un ſeul êtres il eſt manifeſte que la matiére n'eſt rien autre choſe que l'étendue.

Pour prouver maintenant que l'étenduë n'eſt pas la maniére d'un étre, mais que c'eſt véritablement un être; il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la maniére d'un être, qu'on ne conçoive en méme tems l'être dont il eſt maniére: on ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étenduë; parce que la maniére d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur par exemple de la cire n'étant que la cire même d'une telle façon, il eſt viſible qu'on ne peut concevoir la maniére ſans l'être. Si donc l'étenduë étoit la maniére d'un être, on ne pourroit concevoir l'étenduë ſans cet être, dont l'étenduë ſeroit la maniére. Cependant on la conçoit fort facilement toute ſeule. Donc elle n'eſt point la maniére d'aucun être. Elle eſt donc elle même un être. Et ainſi elle fait l'eſſence de la matiére, puiſque la matiére n'eſt qu'un être, & non pas un composé de pluſieurs êtres, comme nous venons de dire.

Mais pluſieurs Philoſophes ſont ſi fort accoûtumez aux idées générales & aux entitez de

Logique, que leur eſprit en eſt plus occupé que de celles qui ſont particulieres, diſtinctes & de Phyſique. Cela paroît aſſez de ce que les raiſonnemens qu'ils font ſur les choſes naturelles, ne ſont appuyez que ſur des notions de Logique, d'acte & de puiſſance, & d'un nombre infini d'entitez imaginaires, qu'ils ne diſcernent point de celles qui ſont réelles. Ces perſonnes donc trouvant une merveilleuſe facilité de voir en leur maniere ce qu'il leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure veuë que les autres, & qu'ils voyent diſtinctement que l'étenduë ſuppoſe quelque choſe, & qu'elle n'eſt qu'une proprieté de la matiére de laquelle mêmes elle peut être dépoüillée.

Mais cependant ſi on leur demande qu'ils expliquent cette choſe qu'ils prétendent appercevoir dans la matiére par delà l'étenduë, ils le font en pluſieurs façons, qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être, ou de la ſubſtance en général. Cela paroît aſſez de ce que cette idée ne renferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matiére. Si on ôte l'étenduë de la matiére, on ôte tous les attributs & toutes les proprietez, que l'on conçoit diſtinctement lui appartenir, quand même on y laiſſeroit cette choſe qu'ils s'imaginent en être l'eſſence: car il eſt viſible qu'on n'en pourroit pas faire un ciel, une terre, ni rien de ce que nous voyons. Et tout au contraire, ſi on ôte ce qu'ils imaginent être l'eſſence de la matiére, pourvû qu'on laiſſe l'etenduë, on laiſſe tous les attributs & toutes les proprietez, que l'on conçoit diſtinctement renfermez dans l'idée de la matiére : car il eſt encore certain qu'on peut former avec de l'étenduë toute ſeule un ciel, une terre & tout le monde que nous voyons, & encore une infinité

d'autres. Donc ce quelque choſe qu'ils ſuppoſent au delà de l'étenduë, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive diſtinctement lui appartenir, & qui ſoient clairement renfermez dans l'idée qu'on en a, n'eſt rien de réel, ſi l'on en croit la raiſon, & même ne peut de rien ſervir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'eſt le *ſuiet* & le *principe* de l'étenduë, ſe dit *gratis*, & ſans que l'on conçoive diſtinctement ce qu'on dit, c'eſt-à-dire ſans qu'on en aye d'autre idée qu'une générale & de Logique, comme de ſujet & de principe. De ſorte que l'on pourroit encore imaginer un nouveau *ſuiet* & un nouveau *principe* de ce ſujet de l'étenduë, & ainſi à l'infini; parce que l'eſprit ſe repreſente des idées générales de *ſuiet* & de *principe* comme il lui plaît.

Il eſt vrai qu'il y a grande apparence, que les hommes n'auroient pas obſcurci ſi fort l'idée qu'ils ont de la matiére, s'ils n'avoient eü quelques raiſons pour cela, & que pluſieurs ſoûtiennent des ſentimens contraires à ceux-ci par des principes de Théologie. Sans doute l'étenduë n'eſt point l'eſſence de la matiére, ſi cela eſt contraire à la foi, on y ſouſcrit. L'on eſt graces à Dieu tres-perſuadé de la foibleſſe & de la limitation de l'eſprit humain. On ſçait qu'il a trop peu d'étenduë pour meſurer la puiſſance infinie de Dieu, & qu'il peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir. Que Dieu ne nous donne des idées que pour connoitre les choſes qui arrivent par ſa conduite ordinaire qui fait la nature, & qu'il nous cache le reſte. On eſt donc toûjours prêt à ſoûmettre l'eſprit à la foi; mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement pour ruiner les raiſons que l'on vient de dire; parce que les maniéres dont on explique les myſteres de la foi ne ſont pas de foi, & qu'on les croit même ſans

comprendre qu'on en puiſſe jamaisexpliquer nettement la maniére.

On croit par exmple, le Myſtere de la Trinité, quoi que l'eſprit humain ne le puiſſe concevoir, & on ne laiſſe pas de croire, que des choſes qui ne different point d'une troiſiéme ne different point entr'elles, quoique cette propoſition ſemble le détruire. Car on eſt perſuadé qu'il ne faut faire uſage de ſon eſprit, que ſur des ſujets proportionnez à ſa capacité ; & qu'on ne doit pas regarder fixement nos myſtéres, de peur d'en être ébloüis, ſelon cet avertiſſement du Saint Eſprit ; *Qui ſcrutator eſt maieſtatis opprimetur à gloria.*

Si toutefois on croyoit qu'il fût à propos pour la ſatisfaction de quelques eſprits, d'expliquer comment le ſentiment qu'on a de la matiére s'accorde avec ce que la foi nous enſeigne de la Tranſſubſtantiation, on le feroit peut-être d'une maniére aſſez nette & aſſez diſtincte, & qui certainement ne choqueroit en rien les déciſions de l'Egliſe ; mais on ſe croit diſpenſé de la neceſſité de le faire, & principalement dans cet ouvrage.

Car il faut remarquer que les Saints Peres ont preſque toûjours parlé de ce myſtére, comme d'un myſtére incomprehenſible; qu'ils n'ont point philoſophé pour l'expliquer; & qu'ils ſe ſont contentez pour l'ordinaire de comparaiſons peu exactes ; plus propres pour faire connoître le dogme, que pour en donner une explication qui contentât l'eſprit : qu'ainſi la tradition eſt pour ceux qui ne philoſophent point ſur ce myſtére, & qui ſoûmettent leur eſprit à la foi ſans s'embaraſſer inutilement dans ces queſtions tres-difficiles.

On auroit donc tort de demander aux Philoſophes, qu'ils donnaſſent des explications claires & faciles de la maniére dont le corps de JESUS-CHRIST eſt dans l'Euchariſtie ; car ce ſeroit

leur demander qu'ils diſſent des nouveautez en Théologie. Et ſi les Philoſophes répondoient imprudemment à cette demande, il ſemble qu'ils ne pourroient éviter la condamnation, ou de leur Philoſophie, ou de leur Théologie. Car ſi leurs explications étoient obſcures, on mépriſeroit les principes de leur Philoſophie ; & ſi leur réponſe étoit claire ou facile, on apprehenderoit avec quelque raiſon la nouveauté de leur Théologie.

Puis donc que la nouveauté en matiére de Théologie porte le caractere de l'erreur ; & qu'on a droit de mépriſer des opinions pour cela ſeul qu'elles ſont nouvelles, & ſans fondement dans la tradition : on ne doit pas entreprendre de donner des explications faciles & intelligibles des choſes, que les Peres & les Conciles n'ont point entiérement expliquées ; & il ſuffit de tenir le dogme de la Tranſſubſtantiation, ſans en vouloir expliquer la maniére. Car autrement ce ſeroit jetter des ſemences nouvelles de diſputes, & de querelles, dont il n'y a déja que trop : & les ennemis de la vérité ne manqueroient pas de s'en ſervir malicieuſement pour opprimer leurs adverſaires.

Les diſputes en matiére d'explications de Théologie ſemblent être des plus inutiles & des plus dangereuſes : & elles ſont d'autant plus à craindre, que les perſonnes mêmes de pieté s'imaginent ſouvent qu'ils ont droit de rompre la charité avec ceux qui n'entrent point dans leurs ſentimens. On n'en a que trop d'expériences, & la cauſe n'en eſt pas fort cachée. Ainſi c'eſt toûjours le meilleur & le plus ſûr de ne point ſe preſſer de parler des choſes dont on n'a point d'évidence, & que les autres ne ſont pas diſpoſez à concevoir.

Il ne faut pas auſſi que des explications obſcures & incertaines des myſteres de la foy, leſquel-

Digitized by Google

les on n'eſt point obligé de croire, nous ſervent de regle & de principe pour raiſonner en Philoſophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doive perſuader. Et il ne faut pas changer les idées claires & diſtinctes d'étenduë, de figure, & de mouvement local, pour ces idées générales & confuſes de principe, ou de ſujet d'étenduë, de forme, de quidditez, de qualitez réelles, & de tous ces mouvemens de géneration, de corruption, d'alteration, & d'autres ſemblables qui different du mouvement local. Les idées réelles produiront une ſcience réelle, mais les idées générales & de Logique ne produiront jamais qu'une ſçience vague, ſuperficielle & ſterile. Il faut donc conſiderer avec aſſez d'attention ces idées diſtinctes & particuliéres des choſes, pour reconnoitre les proprietez qu'elles renferment, & étudier ainſi la nature, au lieu de ſe perdre dans des chimeres, qui n'exiſtent que dans la raiſon de quelques Philoſophes.

CHAPITRE IX.

I. *Derniere cauſe générale de nos erreurs.* II. *Que les idées des choſes ne ſont pas toûiours préſentes à l'eſprit dés qu'on le ſouhaite.* III. *Que tout eſprit fini eſt ſuiet à l'erreur & pourquoi.* IV. *Qu'on ne doit pas iuger qu'il n'y a que des corps ou des eſprits, ny que Dieu ſoit eſprit, comme nous concevons les eſprits.*

NOus avons parlé juſques ici des erreurs, dont on peut aſſigner quelque cauſe occaſionnelle dans la nature de l'entendement pur, ou de l'eſprit conſideré comme agiſſant par lui même; & dans la nature des idées, c'eſt-à-dire dans

I. *Derniere cauſe générale de nos erreurs.*

la maniere dont l'eſprit apperçoit les objets de dehors. Il ne reſte maintenant qu'à expliquer une cauſe, que l'on peut appeller univerſelle & générale de toutes nos erreurs ; parce qu'on ne conçoit point d'erreur qui n'en dépende en quelque maniére. Cette cauſe eſt, que le néant n'ayant point d'idée qui le repreſente, l'eſprit eſt porté à croire que les choſes dont il n'a point d'idée n'exiſtent pas.

Il eſt conſtant que la ſource générale de nos erreurs, comme nous avons déja dit pluſieurs fois, c'eſt que nos jugemens ont plus d'étenduë que nos perceptions. Car lors que nous conſiderons quelque objet, nous ne l'enviſageons ordinairement que par un côté, & nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous avons conſideré, mais nous jugeons de l'objet tout entier. Ainſi il arrive ſouvent que nous nous trompons, parce que bien que la choſe ſoit vraye du côté que nous l'avons examinée, elle ſe trouve ordinairement fauſſe de l'autre, & ce que nous croyons vrai n'eſt ſeulement que vrai-ſemblable. Or il eſt viſible que nous ne jugerions pas abſolument des choſes comme nous faiſons, ſi nous ne penſions pas en avoir conſideré tous les côtez, ou ſi nous ne les ſuppoſions pas ſemblables à celui que nous avons examiné. Ainſi la cauſe générale de nos erreurs, c'eſt que n'ayant point d'idée des autres côtez de nôtre objet, ou de leur différence d'avec celui qui eſt préſent à nôtre eſprit, nous croyons que ces autres côtez ne ſont point ; ou tout au moins nous ſuppoſons qu'ils n'ont point de différence particuliére.

Cette maniére d'agir nous paroit aſſez raiſonnable. Car le néant ne formant point d'idée dans l'eſprit, on a quelque ſujet de croire que les choſes qui ne forment point d'idée dans l'eſprit, dans

le tems qu'on les examine, reſſemblent au néant. Et ce qui nous confirme dans ce ſentiment, c'eſt que nous ſommes perſuadez par une eſpece d'inſtinct, que les idées des choſes ſont duës à nôtre nature, & qu'elles ſont ſoûmiſes de telle maniere à l'eſprit, qu'elles doivent ſe repreſenter à lui dés qu'il le ſouhaite.

II. *Les idées des choſes ne ſont pas préſentes à l'eſprit dés qu'on le ſouhaite.*

Si cependant nous faiſions quelque réflexion à l'état préſent de nôtre nature, nous n'aurions pas tant de panchant à croire que nous avons toutes les idées des choſes dés que nous le voulons. L'homme pour ainſi dire n'eſt que chair, & que ſang depuis le peché. La moindre impreſſion de ſes ſens, & de ſes paſſions rompt la plus forte attention de ſon eſprit ; & le cours des eſprits & du ſang l'emporte avec ſoi, & le pouſſe continuellement vers les objets ſenſibles C'eſt ſouvent en vain qu'il ſe roidit contre ce torrent qui l'entraîne, & c'eſt rarement qu'il s'aviſe d'y reſiſter : car il y a trop de douceur à le ſuivre, & trop de fatigue à s'y oppoſer. L'eſprit donc ſe rebutte & s'abbat auſſi-tôt qu'il a fait quelque effort pour ſe prendre & pour s'arréter à quelque vérité : Et il eſt abſolument faux dans l'état où nous ſommes, que les idées des choſes ſoient preſentes à nôtre eſprit toutes les fois que nous les voulons conſidérer. Ainſi nous ne dévons point juger que les choſes ne ſont point, de cela ſeul que nous n'en avons aucune idée.

III. *Tout eſprit fini eſt ſuiet à l'erreur, & pourquoi.*

Mais quand nous ſuppoſerions l'homme maître abſolu de ſon eſprit & de ſes idées, il ſeroit encore neceſſairement ſujet à l'erreur par ſa nature. Car l'eſprit de l'homme eſt limité, & tout eſprit limité eſt par ſa nature ſujet à l'erreur. La raiſon eſt, que les moindres choſes ont entr'elles une infinité des rapports, & qu'il faut un eſprit infini pour les comprendre. Ainſi un eſprit limi-

Digitized by Google

té ne pouvant embraſſer, ni comprendre tous ces rapports quelque effort qu'il faſſe, il eſt porté à croire que ceux qu'il n'apperçoit pas ne ſont pas, principalement lorſqu'il ne fait pas d'attention à la foibleſſe & à la limitation de ſon eſprit, ce qui lui eſt fort ordinaire. Ainſi la limitation de l'eſprit toute ſeule emporte avec ſoi la capacité de tomber dans l'erreur.

Si cependant les hommes dans l'état méme où ils ſont de foibleſſe & de corruption, faiſoient toûjours bon uſage de leur liberté, ils ne ſe tromperoient jamais. Et c'eſt pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur eſt blâmé avec juſtice, & merite même d'être puni : car il ſuffit pour ne ſe point tromper de ne juger que de ce qu'on voit, & de ne faire jamais des jugemens entiers & abſolus, que des choſes que l'on eſt aſſuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'aſſujettir à l'erreur que de s'aſſujettir à la régle de la vérité : ils veulent décider ſans peine & ſans examen. Ainſi il ne faut pas s'étonner, s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs, & s'ils font ſouvent des jugemens aſſez incertains.

IV.

On ne doit pas juger qu'il n'y ait de créé que des corps ou des eſprits ni que Dieu ſoit eſprit comme nous concevons les eſprits.

Les hommes par exemple n'ont point d'autres idées de ſubſtance, que celles de l'eſprit & du corps ; c'eſt-à-dire d'une ſubſtance qui penſe & d'une ſubſtance étenduë. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure, que tout ce qui exiſte eſt corps ou eſprit. Ce n'eſt pas que je prétende aſſurer qu'ily ait quelque ſubſtance qui ne ſoit ni corps ni eſprit : car on ne doit pas aſſurer que des choſes ſont, deſquelles on n'a point de connoiſſance; puiſqu'il ſemble que Dieu ne nous cache point ſes ouvrages, & qu'il nous en auroit donne quelque idée. Mais cependant, je croi qu'on

ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créez, par les idées que l'on en a ; puiſqu'il ſe peut abſolument faire que Dieu ait des raiſons de nous les cacher que nous ne ſçachions pas, quand ce ne ſeroit que celle-ci, ſçavoir que ces êtres n'ayant aucun rapport à nous, il nous ſeroit aſſez inutile de les connoître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux aſſez bons pour conter les dents d'un ciron, parce qu'il eſt aſſez inutile pour la conſervation de nôtre corps, que nous ayons la vûë ſi perçante.

Mais, quoi que l'on ne penſe pas dévoir juger avec précipitation, que tous les êtres ſoient eſprits ou corps ; on croit cependant qu'il eſt tout à fait contre la raiſon, que des Philoſophes ſe ſervent d'autres idées, que de celles qui dépendent de la penſée & de l'étenduë, pour expliquer les effets naturels, puiſqu'en effet ce ſont les ſeules que nous ayons qui ſoient diſtinctes ou particulieres.

Sans doute il n'y a rien de ſi déraiſonnable, que de s'imaginer une infinité d'êtres ſur de ſimples idées de Logique ; de leur attribuer une infinité de proprietez ; & de vouloir ainſi expliquer des choſes qu'on n'entend point, par des choſes que non ſeulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'eſt pas même poſſible de concevoir. Car c'eſt faire à peu prés la même choſe que feroient des aveugles, ſi voulant parler entr'eux des couleurs & en ſoûtenir des Theſes, ils ſe ſervoient pour cela des definitions que les Philoſophes leur donnent, dont ils tireroient pluſieurs concluſions. Car de même que ces aveugles ne pourroient faire que des raiſonnemens plaiſans & ridicules ſur les couleurs, parce qu'ils n'en auroient pas des idées diſtinctes, & qu'ils en voudroient raiſonner ſur des idées générales & de Logique ; ainſi

les Philoſophes ne peuvent pas faire des raiſonnemens ſolides ſur les choſes naturelles, s'ils ne ſe ſervent pour cela que des idées générales & de Logique, d'acte, de puiſſance, d'être, de cauſe, de principe, de forme, de qualité, & d'autres ſemblables. Il eſt abſolument neceſſaire qu'ils ne s'appuyent que ſur les idées diſtinctes ou particulieres de la penſée & de l'étenduë, & de celles qu'elles enferment, comme la figure, le mouvement, &c. Car on ne doit point attendre de connoître la nature que par la conſideration des idées diſtinctes qu'on en a, & il vaut mieux ne point méditer que de méditer des chimeres.

On ne doit pas toutesfois aſſurer qu'il n'y ait que dés eſprits & des corps, des êtres qui penſent & des êtres étendus parce qu'on s'y peut tromper. Car quoi qu'ils ſuffiſent pour expliquer la nature & par conſéquent que l'on puiſſe conclure ſans crainte de ſe tromper, que les choſes naturelles dont nous avons quelque connoiſſance dépendent de l'étenduë & de la penſée ; cependant il ſe peut abſolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée, & dont nous ne voyons aucuns effets.

Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme une choſe indubitable, que toute ſubſtance eſt corps ou eſprit. Mais ils en tirent encore une concluſion précipitée, lorſqu'ils concluent par la ſeule lumiére de la raiſon que Dieu eſt un eſprit. Il eſt vrai que puiſque nous ſommes créez a ſon image & à ſa reſſemblance, & que l'Ecriture-Sainte nous apprend en pluſieurs endroits que Dieu eſt un eſprit, nous le dévons croire, & l'appeller ainſi : mais la raiſon toute ſeule ne nous le peût apprendre. Elle nous dicte ſeulement que Dieu eſt un être infiniment parfait, & qu'il doit être plûtôt eſprit que corps,

puiſque

puiſque nôtre ame eſt plus parfaite que nôtre corps : mais elle ne nous aſſure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos eſprits, & plus au deſſus de nos eſprits que nos eſprits ne ſont au deſſus de nos corps

Or ſupoſé qu'il y eût de ces êtres, comme il paroît même indubitable par la raiſon que Dieu en a pû créer, il eſt clair qu'ils reſſembleroient plûtôt à Dieu que nous. Ainſi la même raiſon nous apprend que Dieu auroit plûtôt leurs perfections que les nôtres, qui ne ſeroient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'eſprit dont nous nous ſervons pour exprimer ce que c'eſt que Dieu & ce que nous ſommes, ſoit un terme univoque & qui ſignifie les mêmes choſes ou des choſes fort ſemblables, Dieu eſt plus au deſſus des eſprits créez, que ces eſprits ne ſont au deſſus des corps, & on ne doit pas tant appeller Dieu un eſprit pour montrer poſitivement ce qu'il eſt, que pour ſignifier qu'il n'eſt pas materiel. C'eſt un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais de même qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il doive avoir la figure humaine, comme faiſoient les Anthropomorphites, à cauſe qu'elle nous paroît la plus parfaite, quand mêmes nous le ſuppoſerions corporel ; il ne faut pas auſſi penſer que l'eſprit de Dieu ait des penſées humaines, & que ſon eſprit ſoit ſemblable au nôtre, à cauſe que nous ne connoiſſons rien de plus parfait que nôtre eſprit. Il faut plûtôt croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matiére ſans être materiel, puiſqu'il eſt certain que la matiére a rapport à quelque perfection qui eſt en Dieu ; il comprend auſſi les perfections des eſprits créez ſans être eſprit de la maniére que nous concevons les eſprits : que ſon nom vé-

ritable eſt, *celui qui eſt* ; c'eſt-à-dire, l'être ſans reſtriction, tout être, l'être infini & univerſel.

CHAPITRE X.

Exemples de quelques erreurs de Phyſique, dans leſquelles on tombe, parce qu'on ſuppoſe que des choſes qui diffèrent dans leur nature, leurs qualitez, leur étenduë, leur durée, & leur proportion, ſont ſemblables en toutes ces choſes.

NOus avons vû dans le Chapitre précedent, que les hommes font un jugement précipité, quand ils jugent que tous les êtres, où toutes les ſubſtances ne ſont que de deux ſortes, eſprits, ou corps. Nous montrerons dans ceux qui ſuivent, qu'ils ne font pas ſeulement des jugemens précipitez ; mais qu'ils en font de tres-faux & qui les jettent dans un nombre infini d'erreurs, lorſqu'ils jugent que les maniéres des êtres, & leurs différens rapports ne ſont point, à cauſe qu'ils ne les apperçoivent pas & qu'ils n'en ont point d'idée.

Il eſt conſtant que l'eſprit de l'homme ne cherche que les rapports des choſes ; premierement ceux que les objets qu'il conſidére peuvent avoir avec lui, & enſuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres. Car l'eſprit de l'homme ne cherche que ſon bien, & la vérité. Pour trouver ſon bien, il conſidere avec ſoin par la raiſon, & par le goût ou le ſentiment, ſi les objets ont un rapport de convenance avec lui. Pour trouver la vérité, il conſidére ſi les objets ont rapport d'égalité, ou de reſſemblance les uns avec les autres, ou quelle eſt préciſément la grandeur qui eſt égale à leur iné-

galité. Car de même que le bien n'eſt le bien de l'eſprit, que parce qu'il lui eſt convenable : ainſi la vérité n'eſt vérité, que par le rapport d'égalité, ou de reſſemblance qui ſe trouve entre deux ou pluſieurs choſes : ſoit entre deux ou pluſieurs objets, comme entre une aûne, & de la toile ; car il eſt vrai que cette toile a une aûne, parce qu'il y a égalité entre l'aûne & la toile : ſoit entre deux ou pluſieurs idées, comme entre les deux idées de trois & trois & celle de ſix ; car il eſt vrai que trois & trois ſont ſix, à cauſe qu'il y a égalité entre les deux idées de trois & trois & celle de ſix : ſoit enfin entre les idées & les choſes, quand les idées repreſentent ce que les choſes ſont ; car lorſque je dis qu'il y a un Soleil, ma propoſition eſt vraye ; parce que les idées que j'ay d'exiſtence & de Soleil, repreſentent que le Soleil exiſte, & que le Soleil exiſte véritablement. Toute l'action & toute l'attention de l'eſprit aux objets n'eſt donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports ; puiſqu'on ne s'applique aux choſes que pour en reconnoître la vérité ou la bonté.

Mais, comme nous avons déja dit dans le Chapitre précedent, l'attention fatigue beaucoup l'eſprit : il ſe laſſe bien-tôt de réſiſter à l'impreſſion ſenſible, qui le détourne de ſon objet, & qui l'emporte vers d'autres, que l'amour qu'il a pour ſon corps lui rend agréables : il eſt extrémement borné, & ainſi il n'eſt pas capable de diſtinguer toutes les différences, que les choſes ont entr'elles ; ces différences étant infinies, ou preſque infinies. L'eſprit ſuppoſe donc des reſſemblances imaginaires, où il ne remarque pas de différences poſitives & réelles faute d'application ; les idées de reſſemblance lui étant plus préſentes, plus familiéres, & plus ſimples que les autres. Car il eſt viſible que la reſſemblance ne renferme qu'un

rapport, & qu'il ne faut qu'une ſeule idée pour juger que mille choſes ſont ſemblables : au lieu que pour juger ſans crainte de ſe tromper, que mille objets ſont différens entr'eux, il eſt abſolument neceſſaire d'avoir mille idées différentes, préſentes à l'eſprit.

Les hommes s'imaginent donc que les choſes de différente nature ſont de même nature : & que toutes les choſes de même eſpéce ne different preſque point les unes des autres. Ils jugent que les choſes inégales ſont égales ; que celles qui ſont inconſtantes, ſont conſtantes, & que celles qui ſont ſans ordre & ſans proportion, ſont tres-ordonnées, & tres-proportionnées. En un mot ils croyent ſouvent que des choſes différentes en nature, en qualité, en étenduë, en durée & en proportion, ſont ſemblables en toutes ces choſes. Mais cela merite d'étre expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'eſt la cauſe d'un nombre infini d'erreurs.

L'eſprit & le corps, la ſubſtance qui penſe, & celle qui eſt étenduë, ſont deux genres d'étre tout-à-fait différens, & entiérement oppoſez : ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plûpart des hommes faiſant peu d'attention à l'idée qu'ils ont de la penſée, & étant continuellement touchez par les corps, ont regardé l'ame & le corps comme une ſeule & même choſe, & ils ont imaginé de la reſſemblance entre deux choſes ſi différentes. Ils ont voulu que l'ame fût materielle, qu'elle fût étenduë dans tout le corps, & qu'elle eût même la figure du corps ; enfin ils ont attribué à l'eſprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De même les hommes ſentant du plaiſir, de la douleur, des odeurs, des ſaveurs, &c. & leur corps leur étant plus préſent que leur ame même;

c'eſt-à-dire s'imaginant facilement leur corps & non pas leur ame : ils lui ont attribué les facultez de ſentir, d'imaginer, & quelquefois même celle de concevoir, leſquelles choſes ne peuvent appartenir qu'à l'ame. Mais les exemples ſuivans ſeront plus ſenſibles.

Il eſt certain que tous les corps naturels different les uns des autres, ceux-là même que l'on appelle de même eſpéce ; que de l'or n'eſt pas tout-à-fait ſemblable à de l'or, & qu'une goute d'eau eſt différente d'une autre goute d'eau. Il eſt de tous les corps de même eſpece comme des viſages. Tous les viſages ont deux yeux, un nez, une bouche, &c, ce ſont tous des viſages, & des viſages d'hommes : Et cependant on peut dire qu'il n'y en eut jamais deux tout-à-fait ſemblables. De même un morceau d'or a des parties fort ſemblables à un autre morceau d'or, & une goute d'eau a aſſurément beaucoup de reſſemblance avec une autre goute d'eau : mais cependant on peut aſſurer que l'on n'en peut pas donner deux goutes, fuſſent-elles priſes de la même riviére, qui ſe reſſemblent entierement. Toutefois les Philoſophes ſuppoſent ſans réflexion des reſſemblances eſſentielles entre les corps de même eſpece : je veux dire des reſſemblances qui conſiſtent dans l'indiviſible, car les eſſences des choſes conſiſtent dans un indiviſible ſelon leur fauſſe opinion. Et la raiſon pour laquelle ils tombent dans une erreur ſi groſſiere, c'eſt qu'ils ne veulent pas conſidérer avec quelque ſoin les choſes ſur leſquelles cependant ils compoſent de gros volumes. Car de même qu'on ne met pas une parfaite reſſemblance entre les viſages, parce que l'on a ſoin de les regarder de prés, & que l'habitude qu'on a priſe de les diſtinguer fait que l'on en remarque les plus petites differences : ainſi, ſi les Philoſophes conſi-

deroient la nature avec quelque attention, ils reconnoîtroient assez de causes de diversitez dans les choses même dont nous avons les mêmes sensations, & que nous appellons pour cela de même espece; & ils n'y supposeroient pas si facilement des ressemblances essentielles. Des aveugles auroient tort, s'ils supposoient une ressemblance essentielle entre les visages qui consistât dans l'indivisible, à cause qu'ils n'en apperçoivent pas sensiblement les différences: Les Philosophes ne doivent donc pas supposer de telles ressemblances dans les corps de même espece, à cause qu'ils n'y remarquent point de différences, par les sensations qu'ils en ont.

L'inclination que nous avons à supposer de la ressemblance dans les choses, nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de différences & de formes, & que ces formes ne sont point capables de plus & de moins. Nous pensons que tous les corps different les uns des autres comme par degrez: que ces degrez même gardent de certaines proportions entr'eux. En un mot nous jugeons des choses materielles comme des nombres

Il est clair que la raison de cecy vient de ce que l'esprit se perd dans les rapports des choses incommensurables, comme sont les différences infinies, qui se trouvent dans les corps naturels; & qu'il se soulage quand il imagine quelque ressemblance, ou quelque proportion entr'eux, parce qu'alors il se représente plusieurs choses avec une tres-grande facilité. Car comme j'ay déja dit, il ne faut qu'une idée pour juger que plusieurs choses se ressemblent; & il en faut plusieurs pour juger qu'elles different entr'elles. Si par exemple on sçait le nombre des Anges, & que pour chaque Ange il y ait dix Archanges, & que pour chaque

Archange il y ait dix Thrônes, & ainſi de ſuite en gardant la même proportion d'un à dix juſqu'au dernier ordre des Intelligences; l'eſprit peut ſçavoir quand il voudra le nombre de tous ces eſprits bien-heureux, & mêmes en juger à peu prés tout d'une vûë en y faiſant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'eſt ce qui peut avoir porté quelques perſonnes à juger ainſi du nombre des eſprits celeſtes : comme il eſt arrivé à quelques Philoſophes, qui ont mis une proportion decuple de peſanteur & de legereté entre les élemens, ſuppoſant le feu dix fois plus leger que l'air, & ainſi des autres.

Quand l'eſprit ſe trouve obligé d'admettre des différences entre les corps par les différentes ſenſations qu'il en a, & encore par quelques autres raiſons particulieres, il n'en met toûjours que le moins qu'il peut. C'eſt par cette raiſon qu'il ſe perſuade facilement que les eſſences des choſes conſiſtent dans l'indiviſible, & qu'elles ſont ſemblables aux nombres, comme nous venons de dire : parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour ſe repréſenter tous les corps qu'ils appellent de même eſpece. Si on met par exemple un verre d'eau dans un muid de vin, les Philoſophes veulent que l'eſſence du vin demeure toûjours la même, & que l'eau ſoit convertie en vin. Que de méme qu'entre trois & quatre il ne peut y avoir de nombre, puiſque la véritable unité eſt indiviſible ; qu'ainſi il eſt neceſſaire que l'eau ſoit convertie en la nature & en l'eſſence du vin, ou que le vin perde ſa nature. Que de même que tous les nombres de quatre ſont tout-à-fait ſemblables ; qu'ainſi l'eſſence de l'eau eſt tout-à-fait ſemblable dans toutes les eaux. Que comme le nombre de trois differe eſſentiellement du nombre de deux, & qu'il ne peut avoir les mê-

mes proprietez que lui; qu'ainſi deux corps de différente eſpece different eſſentiellement, & d'une telle maniére qu'ils n'ont jamais les mêmes proprietez qui viennent de l'eſſence, & d'autres choſes ſemblables. Si cependant les hommes conſideroient les véritables idées des choſes avec quelque attention, ils découvriroient bien-tôt que tous les corps étant étendus, leur nature ou leur eſſence n'a rien de ſemblable aux nombres, & qu'elle ne peut conſiſter dans l'indiviſible.

Les hommes ne ſuppoſent pas ſeulement de l'identité, de la reſſemblance, & de la proportion dans la nature & dans les proprietez des choſes afin de ſe ſoulager l'eſprit, ils en ſuppoſent dans tout ce qu'ils apperçoivent. Preſque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes ſont attachées au Ciel comme à une voûte dans une égale diſtance de la terre. Les Aſtronomes ont prétendu pendant long-tems, que les Planetes tournoient par des cercles parfaits; & ils en ont inventé un tres-grand nombre, comme les concentriques, les excentriques, les epicycles, les déferens, & les équans pour expliquer les Phénomenes qui contrediſent leur préjugé.

Il eſt vrai que dans ces derniers ſiécles les plus habiles ont corrigé l'erreur des Anciens, & qu'ils croyent que les Planetes décrivent des ellipſes par leur mouvement. Mais s'ils prétendent que ces ellipſes ſoient réguliéres, comme on eſt porté à le croire, à cauſe que l'eſprit ſuppoſe la régularité, où il ne voit pas d'irregularité, ils tombent dans l'erreur & dans un préjugé d'autant plus difficile à corriger, que les obſervations que l'on peut faire ſur le cours des Planetes, ne peuvent pas étre aſſez exactes, ni aſſez juſtes pour en montrer l'irregularité, comme dans la ſuppoſition des cercles parfaits, & il n'y a que la Phyſique qui le puiſſe faire.

Digitized by Google

Mais il eſt arrivé une choſe aſſez particuliére touchant la diſtance & le mouvement des Planetes. Car les Aſtronomes n'y ayant pû trouver de proportion Arithmetique ou Géometrique, cela répugnant manifeſtement aux obſervations, quelque-uns ſe ſont imaginez qu'elles gardoient donc une ſorte de proportion qu'on appelle harmonique dans leurs diſtances & dans leurs mouvemens. D'où vient qu'un Aſtronome de ce ſiecle dans ſon *Almageſte nouveau* commence la Section qui a pour titre *de Syſtemate mundi harmonico*, par ces paroles. *Il n'y a point d'Aſtronome, pour peu verſé qu'il ſoit dans ce qui regarde l'Aſtronomie, qui ne reconnoiſſe une eſpece d'harmonie dans le mouvement & les intervalles des planétes, s'il conſidére attentivement l'ordre qui ſe trouve dans les Cieux.* Ce n'eſt pas que cet Auteur ſoit de ce ſentiment : car les obſervations qu'on a faites lui ont aſſez fait connoître l'extravagance de cette harmonie imaginaire, qui a été cependant l'admiration de pluſieurs Auteurs anciens & nouveaux, dont le Pere Riccioli rapporte, & réfute les ſentimens. On attribuë méme à Pythagore & à ſes ſectateurs, d'avoir crû que les Cieux faiſoient par leurs mouvemens reglez un merveilleux concert, que les hommes n'entendent point parce qu'ils y ſont accoûtumez ; de même, diſoit-il, que ceux qui habitent auprés des chutes des eaux du Nil, n'en entendent pas le bruit. Mais je n'apporte cette opinion particuliére de la proportion harmonique des diſtances & des mouvemens des Planetes, que pour faire voir que l'eſprit ſe plaît dans les proportions, & que ſouvent il les imagine où elles ne ſont pas.

Riccioli. 2. vol.

Nemo eſt paulo eruditior in Aſtronomicis, qui cœlorum ordinem contemplatus, non agnoſcat harmoniam quandam in planetarum intervallis, & motibus.

L'eſprit ſuppoſe auſſi l'uniformité dans la durée des choſes, & il s'imagine qu'elles ne ſont point ſujettes au changement & à l'inſtabilité,

quand il n'eſt point comme forcé par les rapports des ſens d'en juger autrement.

Toutes les choſes materielles étant étenduës ſont capables de diviſion, & par conſéquent de corruption : Quand on fait un peu de réfléxion ſur la nature corporelle, on reconnoît viſiblement qu'elle eſt corruptible par ſa nature. Cependant il y a eu un tres-grand nombre de Philoſophes, qui ſe ſont perſuadez que les Cieux quoique materiels étoient incorruptibles.

Les Cieux ſont trop éloignez de nous pour y pouvoir découvrir les changemens qui y arrivent; & il eſt rare qu'il s'y en faſſe d'aſſez grands pour être veus d'ici-bas. Cela a ſuffi à une infinité de perſonnes, pour croire qu'ils étoient en effet incorruptibles. Et ce qui les a encore confirmez dans leur opinion, c'eſt qu'ils attribuent à la contrarieté des qualitez, la corruption qui arrive aux corps ſublunaires. Car comme ils n'ont jamais été dans les Cieux pour voir ce qui s'y paſſe, ils n'ont point eu d'expérience que cette contrarieté de qualitez s'y rencontrât : ce qui les a portez à croire qu'effectivement elle ne s'y rencontre point. Ainſi ils ont conclu que les Cieux étoient exemts de corruption, par cette raiſon, que ce qui corrompt toutes les choſes d'ici-bas, ſelon leur ſentiment, ne s'y trouve point.

Il eſt viſible que ce raiſonnement n'a aucune ſolidité : car on ne voit point, pourquoi il ne ſe peut pas trouver quelqu'autre cauſe de corruption, que cette contrarieté de qualitez qu'ils imaginent; ni ſur quel fondement ils peuvent aſſurer, qu'il n'y a ni chaleur, ni froideur, ni ſechereſſe, ni humidité dans les Cieux ; que le Soleil n'eſt pas chaud, & que Saturne n'eſt pas froid.

Il y a quelque apparence de raiſon de dire que des pierres fort dures, du verre, & d'autres corps de

cette nature ne ſe corrompent pas; puiſqu'on voit qu'ils ſubſiſtent long-tems en même état, & que l'on en eſt aſſez proche pour voir les changemens qui leur ariveroient. Mais étant auſſi éloignez des Cieux que nous en ſommes, il eſt tout-à-fait contre la raiſon de conclure qu'ils ne ſe corrompent pas, à cauſe que l'on n'y ſent pas de qualitez contraires, & qu'on ne voit pas qu'ils ſe corrompent. Cependant on ne dit pas ſeulement qu'ils ne ſe corrompent pas, on dit abſolument qu'ils ſont inalterables & incorruptibles, & peu s'en faut que les Peripateticiens ne diſent que les corps celeſtes ſont autant de divinitez, comme Ariſtote leur maître l'a crû.

La beauté de l'Univers ne conſiſte pas dans l'incorruption de ſes parties, mais dans la varieté qui s'y trouve; & ce grand ouvrage du monde ne ſeroit pas ſi admirable ſans cette viciſſitude de choſes que l'on y remarque. Une matiére infiniment étenduë, ſans mouvement, & par conſéquent ſans forme & ſans corruption, feroit bien connoître la puiſſance infinie de ſon Auteur, mais elle ne découvriroit pas de même ſa ſageſſe. C'eſt pour cela que toutes les choſes corporelles, que Dieu a faites, ſont corruptibles; & qu'il n'y a point de corps, auquel il n'arrive quelque changement, & qui ne s'altere avec le tems. Dieu forme dans le ſein méme des pierres & du verre, des animaux plus parfaits & plus admirables que tous les ouvrages des hommes. Ces corps, quoique fort durs & fort ſecs, ne laiſſent pas de ſe corrompre avec le tems: L'air & le Soleil auquel ils ſont expoſez changent quelques-unes de leurs parties, & il ſe trouve des vers qui s'en nourriſſent, comme l'expérience le fait voir. *Journal des Sçavans, du 9. Aouſt 1666*

Il n'y a point d'autre différence entre ces corps fort durs & fort ſecs & les autres, ſi ce n'eſt qu'ils

ſont compoſez de parties fort groſſes & fort ſolides, & par conſéquent moins capables d'être agitées, & ſeparées les unes des autres par le mouvement de celles qui viennent heurter contr'elles ; ce qui fait qu'on les regarde comme incorruptibles : Mais cependant ils ne ſont point tels de leur nature, comme le tems, l'expérience, & la raiſon le font aſſez connoître.

Mais pour les Cieux ils ſont compoſez de la matiére la plus fluide & la plus ſubtile, & principalement le Soleil : & tant s'en faut qu'il ſoit ſans chaleur & incorruptible, comme diſent les ſectateurs d'Ariſtote, qu'au contraire c'eſt celui de tous les corps qui eſt le plus chaud, & le plus ſujet au changement. C'eſt mêmes lui qui échauffe, qui agite, & qui change toutes choſes : car c'eſt lui qui produit par ſon action, qui n'eſt autre que ſa chaleur, ou le mouvement de ſes parties, tout ce que nous voyons de nouveau dans les changemens des ſaiſons. La raiſon démontre ces choſes : mais ſi on peut reſiſter à la raiſon, on ne peut reſiſter à l'expérience. Car puiſqu'on a découvert dans le Soleil, par le moyen des Teleſcopes ou grandes Lunettes, des taches auſſi grandes que toute la terre, qui s'y ſont formées, & qui ſe ſont diſſipées en peu d'années : on ne peut pas nier davantage, qu'il ne ſoit beaucoup plus ſujet au changement que la terre que nous habitons.

Tous les corps ſont donc dans un mouvement, & dans un changement continuel, & principalement ceux qui ſont les plus fluides, comme le feu, l'air, & l'eau ; puis les parties des corps vivans, comme la chair & mêmes les os ; & enfin les plus ſecs & les plus durs. Et l'eſprit ne doit pas ſuppoſer ni juger, qu'il y a de l'incorruption & de l'immutabilité dans les choſes par cet-

te raiſon, qu'il n'y voit point de corruption, ni de changement; parce que ce n'eſt pas une preuve qu'une choſe ſoit toûjours ſemblable à elle-même, de ce qu'on n'y reconnoit point de différence; ni que des choſes ne ſoient pas, parce que l'on n'en a point d'idée ou de connoiſſance.

CHAPITRE XI.

Exemples de quelques erreurs de Morale qui dépendent du meſme principe.

CEtte facilité que l'eſprit trouve à imaginer, & à ſuppoſer des reſſemblances, où il ne reconnoît pas viſiblement de différences, porte auſſi la plûpart des hommes dans des erreurs plus dangereuſes dans la Morale. En voici quelques exemples.

Un François ſe rencontre avec un Anglois; ou un Italien. Cet étranger a ſes humeurs particuliéres: il a de la délicateſſe d'eſprit, ou ſi vous voulez, il eſt fier & incommode. Cela portera d'abord ce François à juger que tous les Anglois, ou tous les Italiens ont le même caractere d'eſprit que celui qu'il a hanté. Il le dira hardiment. Il les loüera ou les blâmera tous en général: & s'il en rencontre quelqu'un, il ſe préoccupera d'abord qu'il eſt ſemblable à celui qu'il a déja vû, & il ſe laiſſera aller à quelque affection, ou à quelque averſion ſecrete. Et un mot il jugera de tous les particuliers de ces nations par cette belle preuve, qu'il en a vû un ou pluſieurs qui avoient de telles qualitez d'eſprit, parce que ne ſçachant point d'ailleurs ſi les autres different, il les ſuppoſe tous ſemblables.

Un Religieux de quelque Ordre tombe dans une faute, cela ſuffit afin que la plûpart de ceux

qui le ſçavent condamnent indifféremment tous les particuliers du même Ordre. Ils portent tous le même habit, & le méme nom, ils ſe reſſemblent en cela : c'eſt aſſez afin que le commun des hommes en juge mal. On ſuppoſe qu'ils ſont ſemblables, parce que ne pénétrant pas le fond de leurs cœurs, on ne peut pas voir poſitivement s'ils différent.

Les calomniateurs, qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, ſe ſervent d'ordinaire de celui-ci, & l'expérience nous apprend qu'il reüſſit preſque toûjours. En effet il eſt tres-proportionné à la portée du commun des hommes. Et il n'eſt pas difficile de trouver dans des Communautez nombreuſes, ſi Saintes qu'elles ſoient, quelques perſonnes peu réglées ou dans de mauvais ſentimens ; puiſque dans celle des Apôtres, dont Jesus-Christ mêmes étoit le chef, il s'eſt trouvé un larron, un traître, un hypocrite, en un mot un Judas.

Les Juifs auroient eu ſans doute grand tort, s'ils euſſent porté des jugemens deſavantageux contre la compagnie la plus Sainte qui fût jamais, à cauſe de l'avarice & du déreglement de Judas, & s'ils les euſſent tous condamnez dans leur cœur, à cauſe qu'ils ſouffroient avec eux ce méchant homme, & que Jesus-Christ mêmes ne le puniſſoit pas, quoiqu'il connût ſes crimes.

Il eſt donc manifeſtement contre la raiſon & contre la charité de prétendre, qu'une Communauté eſt dans quelque erreur, s'il ſe trouve quelques particuliers qui la défendent, quand même les chefs la diſſimuleroient, ou qu'ils en ſeroient eux-mêmes les partiſans. Il eſt vrai que lorſque tous les particuliers veulent ſoûtenir l'erreur, ou la faute de leur frere, on doit juger que toute la Communauté eſt coupable : mais

on peut dire, que cela n'arrive preſque jamais : car il ſemble moralement impoſſible, que tous les particuliers d'un Ordre ſoient dans les mêmes ſentimens.

Les hommes ne devroient donc jamais conclure de cette ſorte du particulier au géneral : mais ils ne ſçauroient juger ſimplement de ce qu'ils voyent, ils excédent toûjours. Un Religieux d'un tel Ordre eſt un grand homme, un homme de bien, ils en concluent, que tout l'Ordre eſt rempli de grans hommes, & de gens de bien. De même un Religieux d'un Ordre eſt dans de mauvais ſentimens : donc tout cet Ordre eſt corrompu, & dans de mauvais ſentimens. Mais ces derniers jugemens ſont bien plus dangereux que les premiers ; parce qu'on doit toûjours bien juger de ſon prochain, & que la malignité de l'homme fait que les mauvais jugemens, & les diſcours tenus contre la réputation des autres plaiſent beaucoup plus, & s'impriment plus fortement dans l'eſprit que les jugemens & les diſcours avantageux qu'on en fait.

Quand un homme du monde & qui ſuit ſes paſſions s'attache opiniâtrément à ſon opinion, & qu'il prétend dans les mouvemens de ſa paſſion qu'il a raiſon de la ſuivre, on juge avec ſujet que c'eſt un opiniâtre, & il le reconnoît lui-même dés que ſa paſſion eſt paſsée. De même quand une perſonne de pieté, qui eſt pénétré de ce qu'il dit, & qui a reconnû la vérité de la Religion, & la vanité des choſes du monde, veut ſur ſes lumiéres réſiſter aux déréglemens des autres, & qu'il les reprend avec quelque zele, les gens du monde jugent auſſi que c'eſt un opiniâtre : & ainſi ils concluent que les dévots ſont opiniâtres. Ils jugent même que les gens de bien ſont beaucoup plus opiniâtres, que ceux qui ſont

dans le vice, & dans le deſordre. Parce que ces derniers ne défendant leurs mauvaiſes opinions que ſelon les différentes agitations du ſang & des paſſions, ils ne peuvent pas demeurer long-tems dans leurs ſentimens; ils en reviennent: Au lieu que les perſonnes de pieté y demeurent fermes; parce qu'ils ne s'appuyent que ſur des fondemens immobiles, qui ne dépendent pas d'une choſe auſſi inconſtante qu'eſt la circulation du ſang.

Voici donc pourquoi le commun des hommes juge, que les perſonnes de pieté ſont opiniâtres auſſi bien que les perſonnes vicieuſes. C'eſt que les gens de bien ſont paſſionnez pour la vérité & pour la vertu, comme les méchans le ſont pour le vice & pour le menſonge: Les uns & les autres parlent preſque de la même maniére pour ſoûtenir leurs ſentimens: Ils ſont ſemblables en cela, quoiqu'ils différent dans le fond. Et cela ſuffit afin que le monde qui ne pénétre pas la différence des raiſons, juge qu'ils ſont ſemblables en tout, à cauſe qu'ils ſont ſemblables en la maniére dont tout le monde eſt capable de juger.

Les devots ne ſont donc pas opiniâtres, ils ſont ſeulement fermes comme ils le doivent être; & les vicieux & les libertins ſont toûjours opiniâtres, quand ils ne demeureroient qu'une heure dans leur ſentiment: parce qu'on eſt ſeulement opiniâtre, lorſqu'on défend une fauſſe opinion, quand même on ne la défendroit que peu de tems.

Il en eſt de même de certains Philoſophes, qui ſoûtiennent des opinions chimeriques, dont ils reviennent. Ils veulent que les autres qui défendent des véritez conſtantes, & dont ils voyent la certitude avec évidence, les quittent comme

de ſimples opinions, ainſi qu'ils ont fait. Et parce qu'il n'eſt pas facile d'avoir de la déference pour eux au préjudice de la vérité, & que l'amour qu'on a naturellement pour elle, porte à la défendre avec ardeur, ils jugent que l'on eſt opiniâtre.

Ces perſonnes avoient tort de défendre avec oſtination leurs chimeres; mais les autres ont raiſon de ſoûtenir la vérité avec force & fermeté d'eſprit. La maniére des uns & des autres eſt la même, mais les ſentimens ſont différens: & c'eſt cette différence de ſentimens, qui fait que les uns ſont fermes, & que les autres étoient des opiniâtres.

CONCLVSION DES TROIS *premiers Livres.*

DE'S le commencement de cet Ouvrage, j'ai diſtingué comme deux parties dans l'être ſimple & indiviſible de l'ame; l'une purement paſſive, & l'autre paſſive & active tout enſemble. La premiére eſt l'eſprit ou l'entendement. La ſeconde eſt la volonté. J'ai attribué à l'eſprit trois facultez, parce qu'il reçoit ſes modifications & ſes idées de l'Auteur de la nature en trois maniéres. Je l'ai appellé ſens, lorſqu'il reçoit de Dieu des idées confonduës avec des ſenſations, c'eſt-à-dire des idées ſenſibles, enſuite de certains mouvemens qui ſe paſſent dans les organes de ſes ſens à la preſence des objets. Je l'ai appellé imagination & mémoire, lorſqu'il reçoit de Dieu des idées confonduës avec des images, leſquelles ſont une eſpece de ſenſations foibles & languiſſantes, que l'eſprit ne reçoit, qu'à cauſe de quelques traces qui ſe produiſent, ou qui ſe réveillent dans le cerveau par le cours des eſprits. Enfin je l'ai ap-

pellé esprit pur, ou entendement pur, lorsqu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la vérité sans mélange de sensations & d'images ; non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le Verbe, ou la Sagesse de Dieu ; non parce qu'il est dans le monde matériel & sensible, mais parce qu'il subsiste dans le monde immateriel & intelligible ; non pour connoître des choses muables propres à la conservation de la vie du corps, mais pour pénétrer des véritez immuables, lesquelles conservent en nous la vie de l'esprit.

J'ai fait voir dans le premier & dans le second Livre, que nos sens & nôtre imagination nous sont fort utiles pour connoître les rapports, que les corps de dehors ont avec le nôtre ; que toutes les idées que l'esprit reçoit par le corps sont toutes pour le corps ; qu'il est impossible de découvrir quelque vérité que ce soit avec évidence, par les idées des sens & de l'imagination ; que ces idées confuses ne servent qu'à nous attacher à nôtre corps, & par nôtre corps à toutes les choses sensibles ; & qu'enfin si nous voulons éviter l'erreur nous ne devons point nous y fier. Je conclus de même, qu'il est moralement impossible de connoître par les idées pures de l'esprit les rapports que les corps ont avec le nôtre : qu'il ne faut point raisonner selon ces idées, pour sçavoir si une pomme, ou une pierre sont bonnes à manger, qu'il en faut goûter : & qu'encore que l'on puisse se servir de son esprit pour connoître confusément les rapports des corps étrangers avec le nôtre, c'est toûjours le plus sûr de se servir de ses sens. Je donne encore un exemple : car on ne peut trop imprimer dans l'esprit des choses si essentielles & si nécessaires.

Je veux examiner, par exemple, ce qui m'est

le plus avantageux d'être juſte, ou d'être riche. Si j'ouvre les yeux du corps, la juſtice me paroît une chimere; je n'y voi point d'attraits. Je voi des juſtes miſerables, abandonnez, perſecutez, ſans défenſe & ſans conſolation; car celui qui les conſole & qui les ſoûtient ne paroît point à mes yeux. En un mot je ne voi pas, de quel uſage peut-être la juſtice & la vertu. Mais ſi je conſidére les richeſſes les yeux ouverts, j'en vois d'abord l'éclat, & j'en ſuis ébloüi. La puiſſance, la grandeur, les plaiſirs & tous les biens ſenſibles l'accompagnent: & je ne puis douter qu'il ne faille être riche pour être heureux. De même ſi je me ſers de mes oreilles, j'entens que tous les hommes eſtiment les richeſſes, qu'on ne parle que des moyens d'en avoir; que l'on loüe & que l'on honore ſans ceſſe ceux qui les poſſedent. Ce ſens & tous les autres me diſent donc, qu'il faut être riche pour être heureux. Que ſi je me ferme les yeux & les oreilles, & que j'interroge mon imagination, elle me repreſentera ſans ceſſe ce que mes yeux auront vû, ce qu'ils auront lû, & ce que mes oreilles auront entendu à l'avantage des richeſſes: mais elle me repréſentera encore des choſes tout d'une autre maniére que mes ſens; car l'imagination augmente toûjours les idées des choſes qui ont rapport au corps & que l'on aime. Si je la laiſſe donc faire, elle me conduira bientôt dans un palais enchanté, ſemblable à ceux dont les Poëtes & les faiſeurs de Romans font des deſcriptions ſi magnifiques: & là je verrai des choſes qu'il eſt inutile que je décrive, leſquelles me convaincront que le Dieu des richeſſes qui l'habite eſt le ſeul capable de me rendre heureux. Voila ce que mon corps eſt capable de me perſuader, car il ne parle que pour lui, & il eſt néceſſaire pour ſon bien, que l'imagination s'ab-

bate devant la grandeur & l'éclat des richeſſes.

Mais ſi je conſidére que le corps eſt infiniment au deſſous de l'eſprit ; qu'il ne peut en être le maître ; qu'il ne peut l'inſtruire de la vérité, ni produire en lui la lumiére ; & que dans cette veuë je rentre en moi-même, & que je me demande : ou plûtôt (puiſque je ne ſuis pas à moi-méme, ni mon maître, ni ma lumiére) ſi je m'approche de Dieu, & que dans le ſilence de mes ſens & de mes paſſions, je lui demande, ſi je dois préferer les richeſſes à la vertu, ou la vertu aux richeſſes : j'entendrai une réponſe claire & diſtincte de ce que je dois faire ; réponſe éternelle qui a toûjours été dite, & qui le ſera toûjours ; réponſe qu'il n'eſt pas néceſſaire que j'explique parce que tout le monde la ſçait, ceux qui liſent ceci, & ceux qui ne le liſent pas ; qui n'eſt ni Grecque ni Latine, ni Françoiſe ni Allemande, & que toutes les nations conçoivent ; réponſe enfin qui conſole les juſtes dans leur pauvreté, & qui deſole les pecheurs au milieu de leurs richeſſes. J'entendrai cette réponſe & j'en demeurerai convaincu. Je me rirai des viſions de mon imagination & des illuſions de mes ſens. L'homme interieur qui eſt en moi ſe mocquerade l'homme animal & terreſtre que je porte. Enfin l'homme nouveau croîtra, & le vieil homme ſera détruit: pourvû neanmoins que j'obeïſſe toûjours à la voix de celui, qui me parle ſi clairement dans le plus ſecret de ma raiſon, & qui s'étant rendu ſenſible pour s'accommoder à ma foibleſſe & à ma maladie, & pour me donner la vie par ce qui me donnoit la mort, me parle encore d'une maniére tres-forte, tres-vive & tres-familiére par mes ſens, je veux dire par la prédication de ſon Evangile. Que ſi je l'interroge dans toutes les queſtions Metaphyſiques, naturelles, & de la

pure Philoſophe, auſſi bien que dans celles qui regardent le réglement des mœurs, j'aurai toûjours un maître fidele qui ne me trompera jamais; non ſeulement je ſerai Chrétien, mais je ſerai Philoſophe; je penſerai bien, & j'aimerai de bonnes choſes; en un mot je ſuivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je ſuis capable, & par la grace & par la nature.

Il faut donc conclure de tout ce que j'ai dit, que pour faire le meilleur uſage qui ſe puiſſe des facultez de nôtre ame, de nos ſens, de nôtre imagination, & de nôtre eſprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choſes pour leſquelles elles nous ſont données. Il faut diſtinguer avec ſoin nos ſenſations, & nos imaginations d'avec nos idées pures; & juger ſelon nos ſenſations & nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, ſans nous en ſervir pour découvrir les véritez qu'elles confondent toûjours: & il faut nous ſervir des idées pures de l'eſprit pour découvrir les véritez, ſans nous en ſervir pour juger des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre; parce que ces idées n'ont jamais aſſez d'étenduë pour nous les repréſenter parfaitement.

Il eſt impoſſible que les hommes connoiſſent aſſez toutes les figures, & tous les mouvemens des petites parties de leur corps & de leur ſang, & de celles d'un certain fruit dans un certain tems de leur maladie, pour connoître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit & leur corps, & que s'ils en mangent ils ſeront guéris. Ainſi nos ſens ſeuls ſont plus utiles à la conſervation de nôtre ſanté, que les régles de la medecine expérimentale; & la medecine expérimentale que la medecine raiſonnée: mais la medecine raiſonnée, qui défere beaucoup à l'expérience,

Digitized by Google

& encore plus aux ſens eſt la meilleure, parce qu'il faut joindre toutes ces choſes enſemble.

On ſe peut donc ſervir de ſa raiſon en toutes choſes, & c'eſt le privilege qu'elle a ſur les ſens & ſur l'imagination, qui ſont limitez aux choſes ſenſibles : mais il faut s'en ſervir avec régle. Car quoi que ce ſoit la principale partie de nous-mêmes, il arrive ſouvent qu'on ſe trompe en la laiſſant trop agir ; parce qu'elle ne peut aſſez agir ſans ſe laſſer, je veux dire qu'elle ne peut aſſez connoître pour bien juger, & que cependant on veut juger.

Fin du premier Tome.

TABLE
DES CHAPITRES
DU PREMIER TOME.

LIVRE PREMIER.
Des Sens.

CHAP. I. *DE la nature, & des proprietez de l'entendement. De la nature & des proprietez de la volonté, & ce que c'eſt que la liberté,* pag. 1

CHAP. II. *Des iugemens & des raiſonnemens. Qu'ils dépendent de la volonté. De l'uſage qu'on doit faire de ſa liberté à leur égard. Deux regles générales pour éviter l'erreur & le peché. Reflexions neceſſaires ſur ces regles.* 12

CHAP. III. *Réponſes à quelques obiections. Remarques ſur ce qu'on a dit.* 21

CHAP. IV. *Des cauſes occaſionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales. Deſſein general de tout l'ouvrage & deſſein particulier du premier Livre,* 28

CHAP. V. *DES SENS. Deux manieres d'expliquer comment ils ſont corrompus par le peché. Que ce ne ſont pas nos ſens, mais noſtre liberté qui eſt la veritable cauſe de nos erreurs. Regles*

pour ne ſe point tromper dans l'uſage de ſes ſens. 32

CHAP. VI. *Des erreurs de la veuë au regard de l'étenduë en ſoi. Suite de ces erreurs ſur des obiets inviſibles Des erreurs de nos yeux touchant l'étenduë conſiderée par rapport.* 41

CHAP. VII. *Des erreurs de nos yeux touchant les figures. Que nous n'avons aucune connoiſſance des plus petites. Que la connoiſſance que nous avons des plus grandes n'eſt pas exacte. Explication de certains iugemens naturels, qui nous empêchent de nous tromper. Que ces mêmes iugemens nous trompent dans des rencontres particulieres.* 57

CHAP. VIII *Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la viteſſe du mouvement pris abſolument. Que la durée qui eſt neceſſaire pour connoiſtre le mouvement ne nous eſt pas connuë. Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement & le repos.* 62

CHAP. IX. *Continuation du même ſuiet. Preuve generale des erreurs de noſtre veuë touchant le mouvement. Qu'il eſt neceſſaire de connoiſtre la diſtance des obiets, pour iuger de la grandeur de leur mouvement. Examen des moyens pour reconnoiſtre les diſtances.* 68

CHAP. X. *Des erreurs touchant les qualitez ſenſibles. Diſtinction de l'ame & du corps. Explication des organes des ſens A quelle partie du cerveau l'ame eſt immediatement unie. Ce que les obiets font ſur les corps. Ce qu'ils produiſent dans l'ame, & les raiſons pour leſquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps. Quatre choſes que l'on confond dans chaque ſenſation.* 81

CHAP. XI. *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des obiets contre les fibres exterieures de nos*

nos ſens. Cauſe de cette erreur. Objection & réponſe. 89

CHAP. XII. *Des erreurs touchant les mouvemens des fibres de nos ſens. Que nous n'appercevons pas ces mouvemens, ou que nous les confondons avec nos ſenſations. Experience qui le prouve. Trois ſortes de ſenſations. Les erreurs qui les accompagnent.* 92

CHAP. XIII. *De la nature des ſenſations. Qu'on les connoiſt mieux qu'on ne croit. Objection & réponſe. Pourquoi on s'imagine ne rien connoiſtre de ſes ſenſations. Qu'on ſe trompe de croire que tous les hommes ont les mêmes ſenſations des mêmes objets. Objection & réponſe.* 100

CHAP. XIV. *Des faux jugemens qui accompagnent nos ſenſations, & que nous confondons avec elles. Raiſons de ces faux jugemens. Que l'erreur ne ſe trouve point dans nos ſenſations, mais ſeulement dans ces jugemens.* 112

CHAP. XV. *Explication des erreurs particulieres de la vûë pour ſervir d'exemple des erreurs generales de nos ſens.* 118

CHAP. XVI. *Que les erreurs de nos ſens nous ſervent de principes generaux, & ſont fecondes pour tirer de fauſſes concluſions, leſquelles ſervent de principes à leur tour. L'Origine des differences eſſentielles. Des formes ſubſtantielles. Des autres erreurs de la Philoſophie de l'école.* 121

CHAP. XVII. *Autre exemple tiré de la morale, lequel fait voir que nos ſens ne nous offrent que de faux biens. Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit noſtre bien. L'origine des erreurs des Epicuriens, & des Stoïciens.* 127

CHAP. XVIII. *Que nos ſens nous portent à l'erreur en des choſes même qui ne ſont point ſenſibles. Exemple tiré de la converſation des*

hommes. Qu'il ne faut point s'arreſter aux manieres ſenſibles. 131

CHAP. XIX. *Deux autres exemples. Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps. Le ſecond, de celles qui regardent les qualitez de ces mêmes corps.* 135

CHAP. XX. *Concluſion de ce Premier Livre. Que nos ſens ne nous ſont donnez que pour nôtre corps. Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent. Que ce n'eſt pas peu que de douter comme il faut.* 140

LIVRE SECOND.

De l'Imagination.

PREMIERE PARTIE.

CHAP. I. *IDée generale de l'imagination. Qu'elle enferme deux facultez, l'une active, & l'autre paſſive. Cauſe generale de tous les changemens qui arrivent à l'imagination des hommes, & le fondement de ce ſecond Livre.* 143

CHAP. II. *Des eſprits animaux, & des changemens auſquels ils ſont ſujets en general. Que le chyle va au cœur, & qu'il apporte du changement dans les eſprits. Que le vin en fait autant.* 150

CHAP. III. *Que l'air qu'on reſpire cauſe auſſi du changement dans les eſprits.* 154

CHAP. IV *Du changement des eſprits cauſé par les nerfs qui vont au cœur, & aux poûmons. De celui qui eſt cauſé par les nerfs qui vont au foie, à la rate & dans les viſceres. Que tout cela ſe fait contre noſtre volonté*

mais que cela ne se peut faire sans une providence. 156

CHAP. V. *De la memoire & des habitudes.* 163

CHAP. VI. *Que les fibres du cerveau ne sont pas sujetes à des changemens si prompts que les esprits. Trois differens changemens dans les trois differens âges.* 169

CHAP. VII. *De la communication qui est entre le cerveau d'une mere & celui de son enfant. 2. De la communication qui est entre nostre cerveau & les autres parties de nostre corps, laquelle naut parte à l'imitation & à la compassion. 3. Explication de la generation des enfans monstrueux, & de la propagation des especes. 4. Explication de quelques déreglemens d'esprit & de quelques inclinations de la volonté. 5. De la concupiscence & du peché originel. 6. Objections & rêponses.* 171

CHAP. VIII. *Changemens qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui sort du ventre de sa mere par la conversation qu'il a avec sa nourrice, sa mere, & d'autres personnes. Avis pour les bien élever.* 194

SECONDE PARTIE.

De l'Imagination.

CHAP. I. *De l'imagination des femmes. De celle des hommes. De celle des vieillards.* 205

CHAP. II. *Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont plus familieres, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses.* 213

CHAP. III. *De la liaison mutuelle des idées*

de l'eſprit & des traces du cerveau, & de la liaiſon mutuelle des traces avec les traces, & des idées avec les idées. 218

CHAP. IV. *Que les perſonnes d'étude ſont les plus ſujettes à l'erreur. Raiſons pour leſquelles on aime mieux ſuivre l'autorité que de faire uſage de ſon eſprit.* 230

CHAP. V. *Deux mauvais effets de la lecture ſur l'imagination.* 235

CHAP. VI. *Que les perſonnes d'étude s'enteſtent ordinairement de quelque Auteur, de ſorte que leur but principal eſt de ſçavoir ce qu'il a crû ſans ſe ſoucier de ce qu'il faut croire.* 239

CHAP. VII. *De la préoccupation des Commentateurs.* 246

CHAP. VIII. *Des inventeurs des nouveaux ſyſtemes. Derniere erreur des perſonnes d'étude.* 255

CHAP. IX. *Des eſprits effeminez. Des eſprits ſuperficiels. Des perſonnes d'autorité. De ceux qui font des experiences.* 265

TROISIE'ME PARTIE.

De la communication contagieuſe des imaginations fortes.

CHAP. I. *CAuſe de la diſpoſition que nous avons à imiter les autres en toutes choſes, laquelle eſt l'origine de la communication des erreurs qui dépend de la puiſſance de l'imagination. Deux cauſes principales qui augmentent cette diſpoſition. Ce que c'eſt qu'imagination forte. Qu'il y en a de pluſieurs ſortes. Des fous, & de ceux qui ont l'imagination forte dans le ſens qu'on l'entend ici. Deux dé-*

fauts conſiderables de ceux qui ont l'imagination forte. De l'avantage qu'ils ont pour perſuader & d'impoſer. 272

CHAP. II. *Exemples generaux de la force de l'imagination.* 283

CHAP. III. *De la force de l'imagination de certains Auteurs. De Tertullien.* 294

CHAP. IV. *De l'imagination de Seneque.* 297

CHAP. V. *Du livre de Montagne.* 312

CHAP. VI. *Des ſorciers par imagination & des loups-garoux. Concluſion des deux premiers Livres.* 325

LIVRE TROISIÈME.

De l'entendement ou de l'eſprit pur.

CHAP. I. *LA penſée ſeule eſt eſſentielle à l'eſprit. Sentir, & imaginer n'en ſont que des modifications. Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont noſtre ame eſt capable. Elles ſont differentes de noſtre connoiſſance, & de noſtre amour, & meſme elles n'en ſont pas toûjours des ſuites.* 336

CHAP. II. *L'eſprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini. Sa limitation eſt l'origine de beaucoup d'erreurs, & principalement des hereſies. Qu'il faut ſoûmettre l'eſprit à la foi.* 346

CHAP. III. *Les Philoſophes ſe diſſipent l'eſprit en s'appliquant à des ſujets qui enferment trop de rapports, & qui dépendent de trop de choſes ſans garder aucun ordre dans leurs études. Exemple tiré d'Ariſtote. Que les Geometres au contraire ſe conduiſent bien dans la Recherche de la Vérité. Principalement les Analyſtes.*

Que leur methode augmente la force de l'esprit, mais que la Logique d'Aristote la diminuë. Autre défaut des personnes d'études. 353

CHAP. IV. *L'esprit ne peut s'appliquer long-tems à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. L'inconstance de la volonté est cause de cette inapplication, & par consequent de l'erreur. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit, ce qui est la source de la corruption des mœurs, & de l'ignorance du commun des hommes.* 360

TROISIE'ME LIVRE.

De l'entendement ou de l'esprit pur.

SECONDE PARTIE.

De la nature des idées.

CHAP. I. *CE qu'on entend par idées. Qu'elles existent veritablement, & qu'elles sont necessaires pour appercevoir tous les objets materiels. Division de toutes les manieres par lesquelles on peut voir les objets de dehors.* 370

CHAP. II. *Que les objets materiels n'envoyent point d'especes qui leur ressemblent.* 374

CHAP. III. *Que l'ame n'a point la puissance de produire les idées. Causes de l'erreur où on tombe sur ce sujet.* 377

CHAP. IV. *Que nous ne voyons point les objets par des idées crées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin.* 385

CHAP. V. *Que l'esprit ne voit ni l'essence ni l'e-*

xiſtence des objets en conſiderant ſes propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voye en cette maniere. 388

CHAP. VI. *Que nous voyons toutes choſes en Dieu.* 391

CHAP. VII. *Quatre differentes manieres de voir les choſes. Comment on connoiſt Dieu. Comment on connoiſt les corps. Comment on connoiſt ſon ame. Comment on connoiſt les ames des autres hommes, & les purs eſprits.* 402

CHAP. VIII. *La preſence intime de l'idée vague de l'eſtre en general eſt la cauſe de toutes les abſtractions déregles de l'eſprit, & de la plûpart des chimeres de la Philoſophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de Philoſophes de reconnoiſtre la ſolidité des vrais principes de Phyſique. Exemple touchant l'eſſence de la matiere.* 409

CHAP. IX. *Derniere cauſe generale de nos erreurs. Que les idées des choſes ne ſont pas toûjours preſentes à noſtre eſprit dés que nous le ſouhaitons. Que tout eſprit fini eſt ſujet à l'erreur. Et pourquoi. Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y ait que des corps ou des eſprits, ni que Dieu ſoit un eſprit tel que nous concevons les eſprits.* 421

CHAP. X. *Exemple de quelques erreurs de Phyſique dans leſquelles on tombe, parce qu'on ſuppoſe que des choſes qui different dans leur nature, leurs qualitez, leur étenduë, leur durée, & leur proportion ſoient ſemblables en toutes ces choſes.* 428

CHAP. XI. *Exemples de quelques erreurs de Morale qui dépendent du meſme principe.* 439

Concluſion des trois premiers Livres. 443

Fin de la Table.

BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google